Zeitschrift

für

katholische Theologie

Achtundvierzigster Jahrgang

1924

ALMA COLLEGE
P
LIBRARY
ZKT
Alma, California

Innsbruck

Druck und Verlag von Felizian Rauch

1924

30029

Mit Genehmigung des fürstbischöflichen Ordinariates Brixen und Erlaubnis der Ordensobern

Adresse der Redaktion: Innsbruck, Sillgasse 2

Inhaltsverzeichnis

Abhandlungen

Seite

Johann Stufler, Der Gewißheitsgrund des göttl. Glaubens . 1
August Merk, Der neuentdeckte Kommentar des hl. Ephraem zur Apostelgeschichte 37 226
Josef Blasius Becker, Zur Frage des Schuldcharakters der Erbsünde 59
Johann B. Umberg, Die Bedeutung des tridentinischen „salva illorum substantia" (s. 21 c. 2) 161
Bernhard Franzelin, Der analytische Charakter des Kausalgesetzes, verteidigt gegen *Isenkrahe* 196
Emil Dorsch, Der ursprüngliche Gottesbegriff in der Menschheit 337 473
Josef Linder, Das Lied des Moses Deut 32 374
Johann Stufler, Der erste Artikel der Quaestio disputata de caritate des hl. Thomas 407
Franz Pelster, Literargeschichtliche Probleme im Anschluß an die Bonaventuraausgabe von Quaracchi 500
Urban Holzmeister, Das Kontrastbild in der Bibel 533

Literaturberichte

A. Übersichten

Moraltheologie (A. Schmitt) 93
Augustinus und Augustinismus (A. Inauen) 261
Neuere apologetische und dogmatische Literatur (J. Stufler) 279

B. Rezensionen und kürzere Anzeigen

F. Klimke, Institutiones historiae philosophiae I. II (J. Donat) 99
J. Reinke, Naturwissenschaft, Weltanschauung, Religion (A. Gatterer) 101

F. Žigon, D. Thomas arbiter controv. de concursu divino (F. Stufler) 103
A. Landgraf, Das Wesen der läßlichen Sünde in der Scholastik bis Thomas (J. Stufler) 107
Die Hl. Schrift des Alten Test. VI/1 VIII/1 (J. Linder) . . 111
F. X. Kugler, Von Moses bis Paulus (J. Linder) 112
O. Gerhardt, Der Stern des Messias (U. Holzmeister) . . 118
Neutestamentliche Predigten 4—8 (U. Holzmeister) . . . 121
B. Petri Canisii epistulae et acta, ed. *Braunsberger* VII (A. Krōß) 123
Pollen, Queen Mary and the Babington plot (C. A. Kneller) 125
W. Burger, Handbuch für die religiöse Unterweisung der Jugendlichen (J. Jungmann) 128
Jahrbuch St. Gabriel I (U. Holzmeister) 129
Des hl. Ignatius v. L. Briefe und Unterweisungen (A. Kröß) 130
V. Kolb, Gelegenheitspredigten u. -Reden (K. Pfistermeister 131
Th. Mönnichs, Zur Katechese über das 6. Gebot (M. Gatterer) 181
B. Poschmann, Kirchenbuße und correptio secreta bei Augustinus (J. Stufler) 285
Ae. Schöpfer, Geschichte des A. T.[6] (J. Linder) 291
Biblische Zeitfragen *(P. Heinisch – J. Döller)* (J. Linder) . 294
M.-J. Lagrange, Évangile selon S. Luc (U. Holzmeister) . . 296
Alttestamentliche Abhandlungen IX/2. 3 (J. Linder) . . . 299
H. Dieckmann, Verfassung der Urkirche (U. Holzmeister) . 300
F. Gutjahr, Einleitung ins N. T. [6-7] (U. Holzmeister) . . . 300
K. Rösch, Das N. T.[2] (U. Holzmeister) 301
B. Bartmann, Paulus als Seelsorger (U. Holzmeister) . . . 302
B. Petri Canisii ep. et acta VIII ed. *P. Braunsberger* (A. Kröß) 303
M. Kassiepe, Homiletisches Handbuch für Missionen I—IV (M. Gatterer) 303
A. Heinen, Briefe an einen Landlehrer (A. Schmitt) . . . 304
O. Zimmermann, Das Dasein Gottes II[4] III IV[2.3]; *Lehmen-Lennertz,* Lehrbuch der Philosophie III[4.5] (L. Fuetscher) 423
J. Geyser, M. Schelers Phänomenologie d. Religion (L. Fuetscher) 425
P. Galtier, De Paenitentia (J. Stufler) 427
Mélanges Thomistes (J. Stufler) 430
P. Joüon, Grammaire de l'Hébreu biblique (J. Linder) . . 431
F. Kortleitner, Hermeneutica biblica (U. Holzmeister) . . 433
J. Klug, Der Heiland der Welt (U. Holzmeister) 434
J. Mader, Viereiniges Evangelium; *J. Bover,* Harmonia evangeliorum (U. Holzmeister) 436
E. Golla, Zwischenreise und Zwischenbrief (U. Holzmeister) 437
Strack-Billerbeck, Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch II (U. Holzmeister) 439

Seite

H. Fouqueray, Histoire de la Compagnie de Jesus en France III (A. Kröß) 443
J. Haeßle, Arbeitsethos der Kirche nach Thomas (A. Schmitt) 446
A. Eberharter, Die soziale und politische Wirksamkeit des altt. Prophetentums (J. Linder) 448
Knabenbauer-Zorell, Commentarius in Is²; *Knabenbauer-Hagen*, Commentarius in prophetas minores² (J. Linder) 448
E. Kalt, Bibl. Archäologie (J. Linder) 449
Exerzitienliteratur *(H. Watrigant-G. Harrasser)* (M. Küenburg) 450
J. Braun, Liturgik (A. Kröß) 451
P. Minges, Väterzitate bei den Scholastikern (C. A. Kneller) 452
J. Vilar, Jos. Pons i Massana (A. Kröß) 452
W. Stockums, Das Los der ohne Taufe sterbenden Kinder (J. Stufler) 565
P. Joüon, Ruth (J. Linder) 568
H. J. Vogels, Handbuch der neut. Textkritik (U. Holzmeister) 569
G. Fugel—P. Lippert, Gotteswerke und Menschenwege (U. Holzmeister) 572
O. Stählin, Die altchristl.-griech. Litteratur (U. Holzmeister) 573
H. Lammens, La Syrie I. II (U. Holzmeister) 575
K. Kastner, Prakt. Brevier-Kommentar I. II. (U. Holzmeister) 577
Bybliothecae Vaticanae Codices (A. Kröß) 579
Nuntiaturberichte aus Deutschland, Prag 1589—1591, herausg. v. *J. Schweizer* (A. Kröß) 583
Monumenta historica S. J. Ribadeneira (A. Kröß) 584
E. Muhler, Die Idee des gerechten Lohnes (J. Biederlack) . 586
G. Arendt, Privilegio Paolino (J. Biederlack) 589
H. Pesch, Nationalökonomie IV. V (J. Biederlack) 590
L. Eisenhofer, Liturgik (J. A. Jungmann) 595
A. Stoeckle, Zur Psychologie des Glaubenszweifels (A. Inauen) 597
K. A. Leimbach, Bibl. Volksbücher 12/13 Jeremias (J. Linder) 597
J. Knabenbauer—A. Merk, Mt³ (U. Holzmeister) 598
Lebenserinnerungen des hl. Ignatius v. L., herausg. v. *A. Feder*, (C. A. Kneller) 598
Catalogus codicum Pragensium, ed. *Podlaha* (A. Kröß) . . 599
W. König, Zurück zu Thomas v. Aquin (J. Biederlack) . . 600
A. Rücker, Die syrische Jakobosanaphora (J. A. Jungmann) 600
J. Braun, Liturgisches Handlexikon² (A. Gatterer) 601
A. Baumstark, Vom geschichtlichen Werden der Liturgie (J. A. Jungmann) 602

Seite

Analekten

Zur Vulgata Sixtus V: V (C. A. Kneller) 133
Vom Atheismus zum Gottesglauben (J. Donat) 152
Von der Kniebeuge vor der Eucharistie (J. Kramp) . . . 154
Bemerkungen zu zwei Kritiken meines Werkes „Doctrina S. Thomae de Deo operante“ (J. Stufler) 305
Lehrentscheidungen römischer Bischöfe nach Hippolyt (H. Dieckmann) 314
Wurde die 11. Synode von Toledo (675) als „authentisch“ erklärt? (H. Lennerz) 322
Zu meinem Werk „De analysi fidei“ (A. Straub) 325
Das Ende des assyrischen Reiches (J. Linder) 453
Ein neuer Fund aus Ägypten (eine koptische Joh-Hs) (A. Merk) 456
Der hl. *Ephräm* und die Apostelgeschichte: 1) die Apg in der griechischen Überlieferung des *Ephräm;* 2) Zu Apg 3,13 f in *Ephräms* Kommentar (A. Merk) 460
Zwei Textergänzungen zum liturgischen Papyrus von Dêr-Balyzeh (J. A. Jungmann) 465
Kritische Bemerkungen zur Schrift *Hessens:* Augustinus und seine Bedeutung für die Gegenwart (B. Franzelin) . . 603
Bemerkungen zu einer Kritik meines Werkes „De Deo operante“ (J. Stufler) 610
Zu Richardus Rufus de Cornubia (F. Pelster) 625
Das Entstehungsjahr von Luthers Sermo de indulgentiis pridie Dedicationis (N. Paulus) 630
Suarez über die Definierbarkeit der Himmelfahrt Mariä (N. Paulus) 633

Kleine Mitteilungen

Eine Breve über die Sixtusvulgata (C. A. Kneller) 471
Neue Leben der Heiligen (A. Kröß) 471
Das „Verbum Domini“ (U. Holzmeister) 634
Register zu diesem Jahrgang 634
Literarischer Anzeiger Nr. 178—181 . . . . 1* 5* 9* 15*

Abhandlungen

Der Gewissheitsgrund des göttlichen Glaubens[1])

Von **Johann Stufler** S. J.—Innsbruck

Die katholische Kirche verlangt von allen ihren Kindern eine unbedingte, rückhaltlose Annahme aller von Gott geoffenbarten und durch ihr unfehlbares Lehramt als solche zu glauben vorgestellten Wahrheiten. Der Katholik kann nie eine gerechte Ursache haben, seinen Glauben zu ändern oder in Zweifel zu ziehen; er muß alle dem Glauben entgegengesetzten Meinungen, mögen sie auch unter dem Schein der Wissenschaft auftreten und als sichere Ergebnisse gelehrter Forschung ausgegeben werden, ohne weiters von vornherein als falsch zurückweisen. Wo immer profane Wissenschaft und Glaube in Konflikt geraten, hat er sich ohne Zaudern auf die Seite des letzteren zu stellen.

Aber wie komme ich zu einer so festen Glaubensüberzeugung, die nichts zu erschüttern vermag? Das ist die große Frage, welche die katholische Theologie nicht zur Ruhe kommen läßt. Seit Jahrhunderten haben sich die hervorragendsten Geister an ihre Lösung gemacht, aber die von ihnen gebotenen Erklärungsversuche fanden nicht den ungeteilten Beifall aller. Man machte sich in neuester Zeit daran, neue Wege aufzufinden; ob ihnen

---

[1]) Eine Auseinandersetzung mit Dr. *Karl Adams* Schrift „Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholizismus". 2. erweiterte Auflage. Rottenburg a. Neckar, Bader, 1923. 135 S. 8°. Gr. M 2.20, geb. 2.80.

ein besseres Los beschieden sein wird, muß erst die Zukunft lehren.

Das vatikanische Konzil hat in seiner 3. Sitzung de fide klar und lichtvoll auseinandergesetzt, in welcher Weise menschliche Einsicht und göttliche Auktorität, Intellekt und Wille sowie übernatürliche Gnade zusammenwirken müssen, damit eine unerschütterliche Glaubensgewißheit zustande komme. Im 3. Kapitel bezeichnet es den Glauben als eine übernatürliche Tugend, „qua Dei aspirante et adiuvante gratia ab eo revelata vera esse credimus, non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam, sed propter auctoritatem Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest". Der Beweggrund unseres Glaubens ist also nicht menschliche Einsicht in die innere Wahrheit der Dogmen, da eine solche Einsicht nur ein Wissen, nicht aber einen Glauben erzeugen würde, sondern wir nehmen die geoffenbarten Wahrheiten an, weil Gott, der unendlich Wahre und Wahrhaftige, sie bezeugt. Gottes Auktorität aber steht höher als jedes endliche, geschöpfliche Motiv.

Doch damit ist die Frage nach dem Gewißheitsgrund des Glaubens noch nicht gelöst. Gott, als höchste Weisheit, kann nichts Unvernünftiges von uns verlangen und von seiten des Menschen kann keine Pflicht bestehen, seinen Verstand der Auktorität Gottes unbedingt zu unterwerfen, wenn er nicht vorher eine jeden vernünftigen Zweifel ausschließende Gewißheit hat, daß es wirklich Gott ist, der für irgendeine Wahrheit sein untrügliches Zeugnis in die Wagschale legt. Wie komme ich nun zu dieser Gewißheit? Darauf antwortet das Konzil: „Ut nihilominus fidei nostrae obsequium rationi consentaneum esset, voluit Deus cum internis Spiritus Sancti auxiliis externa iungi revelationis suae argumenta, facta scilicet divina atque imprimis miracula et prophetias, quae cum Dei omnipotentiam et infinitam scientiam luculenter commonstrent, divinae revelationis signa sunt certissima et omnium intelligentiae accommodata". Vorher hatte das Konzil von der Notwendigkeit der Gnade (Dei adiuvante et aspirante gratia) zum Glauben gesprochen. Damit nun niemand

glauben möchte, wir würden durch dieselbe blind und, ohne diesen Schritt vor der Vernunft rechtfertigen zu können, zur Annahme der geoffenbarten Wahrheiten angetrieben, sagt es, daß die Gnade deshalb die Rationalität des Glaubens nicht beeinträchtige, weil Gott mit den inneren Gnadenhilfen auch äußere Beweggründe verbinden wollte, die der Fassungskraft aller Menschen angepaßt sind. Diese Gründe, die man in der Theologie motiva credibilitatis nennt, sind derart, daß sie jedem Intellekt die festeste Überzeugung von der Tatsächlichkeit der göttlichen Offenbarung zu geben imstande sind. Sie reichen aus, um die Glaubwürdigkeit der Offenbarung und die Verpflichtung zum Glaubensassens mit Evidenz zu erkennen. Deshalb belegt das Konzil jeden mit dem Anathem, der behauptet, der Mensch könne nur durch innere Erfahrung oder durch Privatinspiration zum Glauben bewogen werden: „S. q. d. revelationem divinam externis signis credibilem fieri non posse, ideoque sola interna cuiusque experientia aut inspiratione privata homines ad fidem moveri debere, A S." (can. 3 de fide).

Der Glaube setzt ein durch Vernunfteinsicht erworbenes Wissen um die Offenbarungstatsache voraus; darum ist er kein „motus animi caecus" (cap. 3), kein Sprung ins Dunkle, der sich vor der Vernunft nicht rechtfertigen läßt. Gleichwohl aber reichen diese Vernunftgründe allein nicht aus, den Verstand zur Annahme der Glaubenswahrheiten zu nötigen; sie ermöglichen den Glauben, aber sie erzeugen ihn aus sich allein noch nicht, wenn nicht die Gnade Gottes hinzukommt: „Nemo tamen evangelicae praedicationi consentire potest absque illuminatione et inspiratione Spiritus Sancti, qui dat omnibus suavitatem in consentiendo et credendo veritati" (cap. 3). Sache der Gnade ist es, den Verstand zu erleuchten und den Willen anzuregen, um die Schwierigkeiten zu überwinden, die der gläubigen Annahme der aus inneren Gründen nicht erkannten Offenbarungswahrheiten entgegenstehen. Darum ist der Glaube ein donum Dei und sein Akt ist eine freie sittliche Tat, weil der Mensch der Gnade auch Widerstand leisten könnte.

Der christliche Glaube ist demnach die durch die Gnade bewirkte freie, aber zugleich auch feste Annahme jener Wahrheiten, welche durch die aus äußeren gottgewirkten Zeichen sicher erkannte göttliche Auktorität uns glaubwürdig gemacht werden. Das ist die klare Lehre des vatikanischen Konzils.

Wenn nun gleichwohl die katholischen Theologen in der logischen und psychologischen Analysierung des Glaubensaktes so ungeheuere Schwierigkeiten finden, so kommt dies daher, daß sie fast ausnahmslos von der Voraussetzung ausgehen, die göttliche Auktorität müsse nicht bloß der nächste und unmittelbare, sondern der letzte und ausschließliche Beweggrund des Glaubens sein. Insbesondere dürften jene Beweise, durch welche wir aus Wundern und Weissagungen und anderen in der Heilsgeschichte bewirkten göttlichen Veranstaltungen die Tatsache der Offenbarung erkennen, auf den Glaubensassens selbst nicht mitbestimmend und kausal einfließen. Der christliche Glaube, so sagen sie, sei nämlich eine göttliche Tugend; das wäre er aber nicht in vollem Umfange, wenn außer dem Beweggrund der göttlichen Auktorität auch noch andere geschöpfliche Motive uns zur gläubigen Annahme der geoffenbarten Wahrheiten bewegten. Außerdem meinen nicht wenige Theologen, daß durch die Hereinziehung geschöpflicher Motive in den Beweggrund des Glaubens dessen absolute Gewißheit gefährdet würde, da ein solcher Assens, der sich, wenn auch nur zum Teil, auf menschliche Vernunftgründe stützt, keine größere Gewißheit beanspruchen kann, als diesen Gründen selbst zukommt. Auf Grund dieser Voraussetzung sehen sie sich vor die Frage gestellt: Wie kann die Auktorität Gottes für mich der letzte und einzige Beweggrund des Glaubens sein, wenn doch ihre Annahme nicht auf unmittelbarer Einsicht in ihre Wahrheit, sondern auf andern früher erkannten geschöpflichen Gründen beruht? Ob diese Voraussetzung hinreichend begründet und überhaupt eine Analyse des Glaubensaktes auf dieser Grundlage logisch und psychologisch möglich ist, kann hier nicht untersucht werden. Tatsache ist es, daß unter den vielen Versuchen, den Glaubensakt einzig und allein auf die Auktorität Gottes als ausschließlichen Beweggrund zu stützen, kein einziger bis jetzt imstande war, sich allgemein durchzusetzen.

Zu jenen, welche die bisherigen Bemühungen der Theologen, die Analyse des Glaubenaktes auf eine sichere Basis zu stellen, für verfehlt halten, gehört auch *K. Adam.* Die einzig richtige Lösung des scheinbar unentwirrbaren gor-

dischen Knotens erblickt er in der Lehre des hl. *Thomas*[1]) und mehrerer Thomasschüler wie *Capreolus*, *Bannez* und *Cano*, derzufolge der formale Beweggrund des Glaubens, die Auktorität des offenbarenden Gottes, nicht auf Grund apologetischer Beweise, sondern vielmehr auf Grund einer unmittelbaren inneren Erleuchtung durch das von Gott eingegossene lumen fidei ihrer selbst wegen angenommen werden muß; nur müsse der von *Thomas* beschrittene Weg durch die Erkenntnisse einer phänomenologisch eingestellten Religionspsychologie unterbaut werden (29).

Auch *A.* geht von der allen Theologen gemeinsamen Voraussetzung aus, Gott als die höchste Wahrheit sei das einzige und ausschließliche Motiv des Glaubens; ja er behauptet sogar, diese Voraussetzung sei Glaubenslehre und von der Kirche definiert.

„Nach dem Vatikanum ist der übernatürliche Glaube . . . ausschließlich auf die Auktorität Gottes gegründet" (9). „Es gibt nur ein Glaubensmotiv, die Auktorität des sich offenbarenden Gottes, und, um allen pelagianischen Rationalismus hintanzuhalten, formuliert das Konzil ausdrücklich den Kanon: s. q. d., assensum fidei christianae non esse liberum, sed argumentis humanae rationis necessario produci, a. s. (s. 3 de fide can. 5). Das eine Glaubensmotiv und die vielen Glaubwürdigkeitsmotive stehen in den vatikanischen Dekreten unvermittelt neben einander. So mußte gerade für die nachvatikanische Theologie die Frage brennend werden, wie denn Gottes Auktorität höchster und einziger Glaubensgrund sein könne, wenn die Anerkennung seiner Auktorität doch hinwieder von der Einsicht in die geschöpflichen Glaubwürdigkeitsgründe getragen ist" (11). Diese Behauptung ist aber unbegründet. Meines Wissens hat noch kein Theologe sich dahin geäußert, es sei ein vom Vatikanum definierter Satz, daß die Auktorität Gottes einziger und ausschließlicher Beweggrund unseres Glaubens sei. Die von *A.* angeführten Konzilsworte besagen denn auch nicht das, was er in ihnen erblicken will. Der can. 2, auf den er sich beruft, lautet; „S. q. d., fidem divinam a naturali de Deo et rebus moralibus scientia non distingui ac propterea ad fidem divinam non requiri, ut revelata veritas propter auctoritatem Dei revelantis credatur, A. S.". Damit hat das Konzil nur eine scharfe Grenzlinie zwischen Wissen und Glauben gezogen. Der Glaube gründet

[1]) Daß der hl. *Thomas* von *Adam* nicht für sich in Anspruch genommen werden kann, wird sich aus unserer Darlegung klar ergeben.

sich auf die Auktorität Gottes, das Wissen auf die innere Einsicht in die Wahrheit. Damit ist aber nicht gesagt, daß auch die Auktorität Gottes selbst nicht auf Vernunftgründe hin angenommen werden dürfe, was *A.* behauptet, wie später gezeigt wird. Nehme ich einen Satz an, weil ich durch meine eigene Vernunft seine Richtigkeit einsehe, so habe ich ein Wissen desselben; halte ich aber ihn nur deswegen für wahr, weil eine gewichtige Auktorität für ihn eintritt, so glaube ich ihn; und dieses Fürwahrhalten hört deswegen nicht auf, ein wirklicher Glaube zu sein, weil ich mich vorher durch Vernunftgründe versichert habe, daß jene Auktorität wirklich jenen Satz bezeuge. Ebensowenig beweist der angeführte 5. Kanon, der die Freiheit des Glaubensaktes ausspricht; er sagt nicht, daß die argumenta humanae rationis gar keinen kausalen Einfluß auf den Glaubensassens ausüben, sondern nur, daß sie ihn nicht notwendig und ohne Dazwischenkunft des von der Gnade angeregten Willens erzeugen.

Viel weitergehend sind die Folgerungen, die *A.* aus einer anderen Lehre des Konzils ableitet. Dasselbe sagt nämlich, daß der Glaubensakt, um kein caecus animi motus zu sein, sich zwar auf ganz feste Gründe stütze, welche die Glaubwürdigkeit der Offenbarung evident machen, aber gleichwohl nur unter dem Einfluß der übernatürlichen Gnade, der illuminatio et inspiratio Spiritus Sancti, zustandekommt und darum ein übernatürlicher Akt ist. Daraus zieht *A.* den Schluß, daß jene Erkenntnisse, welche wir aus den Glaubwürdigkeitsmotiven für die Tatsache der Offenbarung schöpfen, als Ausgangspunkt des übernatürnatürlichen Glaubens nicht ausreichen, sondern daß wir durch die Gnade eine spezifisch höhere, übernatürliche, überbegriffliche, unmittelbar von Gott bewirkte Gewißheit der Offenbarungstatsache erhalten müssen. Wer nur auf die durch rationale Argumente erfaßte göttliche Auktorität hin die geoffenbarte Wahrheit annimmt, hat keine fides divina, sondern nur eine fides humana, dessen Glaubensgewißheit ist nur relativ, nicht absolut.

„Nach dem Vatikanum (s. 3 cap. 2) vermag ich Gottes Dasein aus der gegebenen Welt schlußfolgernd zu erkennen und zu beweisen. Ich vermag weiterhin (cap. 3), die über die natürlichen Gegebenheiten hinausführenden Offenbarungen seines persönlichen Lebens an der Hand äußerer und innerer Kriterien eindeutig wahrzunehmen. So gewinne ich auf rationalem Wege eine Evidenz der Glaubwürdigkeit der

Offenbarung. Im Hinblick auf diese Evidenz ist es vernünftig, und — insofern es sich um die glaubwürdig vorgestellte höchste mögliche Autorität handelt — ist es eine sittliche Pflicht zu glauben. Aber genügt dieser aus der geschöpflichen Welt begründete Glaube, um meinem Erkennen jene Sicherheit und meinem Wollen jene Intensität zu geben, mit der ich Gottes Auktorität als das schlechthin Entscheidende in meinem Leben bejahe und um seinetwillen den ganzen Komplex seiner Offenbarungen und Forderungen annehme? Die mit bloß geschöpflichen Hilfen gewonnene Erkenntnis teilt mit dem Geschöpflichen dessen Unvollkommenheit und Bedingtheit. Sie erzeugt keine absolute, sondern nur eine relative Gewißheit, kein aufgenötigtes, sondern nur ein freies, dem ausdrücklichen Willensentscheid noch vorbehaltenes Wissen. Die Theologen bezeichnen deshalb die aus der geschöpflichen Welt gewonnene Erkenntnis der göttlichen Dinge als einen Wissensglauben. Eine derartige fides humana vermag die christliche Geisteshaltung der fides divina nicht adäquat zu unterbauen. Die ist ja in ihrer Grundbestimmtheit Übernatur. Mit dem Natürlichen allein läßt sich solche Übernatur nicht legitimieren. Das wäre eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος. Ich brauche eine übergeschöpfliche absolute Gewißheit und grenzenlose Glaubenszuversicht, also etwas, was nicht von dieser Erde ist" (47 f).

A. wird nicht müde, immer wieder zu betonen, daß die Glaubensgewißheit eine übernatürliche, von Gott gewirkte und von jeder durch rationale Beweise erzielten Gewißheit verschiedene sein müsse. Darum liegt im Glauben „etwas Irrationales, d. h. etwas Unbegreifliches, Überbegriffliches, ja etwas wesenhaft Übernatürliches" (20). „Von der Erde und ihren Erkenntnisweisen führt kein Weg zu den Tiefen der Gottheit. Nur der, dessen Seelengrund von Gott selbst berührt ist, vermag das gewaltige in Christus erschienene Neue, die Fülle der christlichen Verkündigung, in ihrer überzeugenden Kraft zu erfahren und mit einer Gewißheit ohnegleichen zu bekennen" (20 f). „Der Glaubensakt ist also nach katholischer Lehre Gotteskraft und -gabe, er ist übernatürlich und eben deshalb einer höheren Gewißheits- und Erlebnisordnung angehörend" (22). Der katholische Glaube „muß sich spezifisch vom rein menschlichen Glauben an die Offenbarung unterscheiden. Er kann sich nicht auf gebrechliche, menschliche Vernunfterwägungen stützen" (23). „Aber ist auch die Frage nach der Art und Weise des Zustandekommens einer übernatürlichen Glaubensgewißheit ungeklärt, — die Überzeugung, daß es sich um eine alle menschliche Gewißheit übersteigende, wesenhaft gottgewirkte Gewißheit handle, ist eine Grundtatsache des kirchlichen Glaubensbewußtseins" (29 f).

Eine solche übernatürliche, übergeschöpfliche Gewißheit kann aber nur Gott durch eine die Seele erfassende Inspiration bewirken. „Gerade um der Evidenz jene feste Basis zu schaffen, die rein geschöpfliche Wahrheiten nach dem übereinstimmenden Urteil der Theologen niemals zu geben vermögen, bezeichnet das Konzil Gottes absolute Wahrheit und Wahrhaftigkeit als das entscheidende Glaubensmotiv und unterstreicht kraftvoll, daß dieses Glaubensmotiv nicht mit den rein natürlichen Seelenkräften zu erfassen ist, sondern nur Dei aspirante et adiuvante gratia. Es ist also nach dem Konzil ein übernatürlicher Faktor, eine Inspiration von Gott her nötig, um dem gläubigen Denken die Autorität Gottes evident zu machen" (137f). Die Wirkursache dieser übernatürlichen Evidenz ist die Gnade.

„Was die Evidenz bewirkt (causa efficiens), ist also Gottes Gnade allein. Sie ergreift nicht bloß den Verstand, sondern öffnet in einem und demselben Akt, in einer und derselben Liebesbewegung den ganzen Menschen, also auch sein Gefühls- und Willensleben der göttlichen Bezeugung, so daß sich der Mensch mit innerstem Ja der erkannten Wahrheit übergibt. Dieses Ja zum Wort Gottes um Gottes willen ist der theologische Glaube (fides divina), die Grundlage und Wurzel der Rechtfertigung. Von Gott aus gesehen ist also der Glaube Gnade, Inspiration, virtus infusa; vom menschlichen Willen aus gesehen eine sittliche Tat, eine Leistung" (136).

Durch die Gnadeninspirationen werden nicht etwa die rationalen Argumente für die Glaubwürdigkeit der Offenbarung klarer und besser eingesehen, als es die Vernunft durch ihre natürlichen Kräfte vermöchte; denn dies wäre ja doch nur wieder ein auf geschöpfliche Argumente gegründetes, nur der Intensität nach gesteigertes, nicht spezifisch neues Erkennen. Die Gnade bewirkt vielmehr ein irrationales, nicht durch Vernunftgründe vermitteltes Erfassen der göttlichen Offenbarung durch Intuition. „Das letzte treibende Agens der christlichen Glaubensbewegung ist also nicht das nüchterne Ergebnis einer philosophischen Spekulation. Das christliche Credo ist auch nicht starrer Buchstabenglaube oder blinder Autoritätsglaube. Es ist, theologisch — vom Standpunkt Gottes aus — gesehen, Inspiration (vgl. Trid. s. 6 can. 3: praeveniens Spiritus S. inspiratio atque eius adiutorium);

und es ist, psychologisch — vom Standpunkt des Menschen aus — betrachtet, Intuition, die in der Kraft der die Seele heimsuchenden Gnade ermöglichte Innenschau und Überschau der göttlichen Heilsveranstaltungen in ihrer bezeugenden Kraft. Inspiration und übernatürlich gewirkte Intuition, also in logischem Betracht etwas Irrationales, alle Denkformen Sprengendes oder vielmehr über alles Denken Hinwegschäumendes, etwas, was in seinen Höhen und Tiefen niemals ausgedacht, sondern nur ausgelebt werden kann, das ist der Glaube, gottgewirktes Leben, so geheimnisvoll in seinen Ursprüngen und in seinen tiefsten Tiefen wie das natürliche Leben" (30).

In dieser Intuition wird sich die Seele unmittelbar des offenbarenden Gottes bewußt. „Wie wirkt nun diese Gnade? Als intime Lebensbewegung Gottes erfaßt sie den ganzen Menschen und erhebt sein Denken, Wollen, Empfinden über sich selbst hinaus, so zwar, daß seine natürliche, auf seiner metaphysischen Bezogenheit zum göttlichen Weltgrund begründete, durch das rationale Denken bewußt erfaßte Gottzugewandtheit eine übernatürliche Potenzierung und damit eine innigere spezifisch neue Aufgeschlossenheit für das Göttliche erfährt. Der ganze innere Mensch wird durch die Glaubensgnade in eine die Kräfte der natürlichen Vermögen schlechthin überschreitende Erlebnisordnung emporgetragen (divinitus evehi, Vat. cap. 2 can. 3), die an der göttlichen Art, die Dinge zu sehen und zu nehmen, teilgibt und insofern die dereinstige unmittelbare Schauung des Göttlichen keimlegt. Wie mit neuen Augen sieht er in einer überwältigenden, alle Bedenken niederbrechenden Intuition die goldenen Fäden, welche Gottes Offenbarungswille in das raumzeitliche Geschehen hineingewoben hat, in der Unmittelbarkeit ihres göttlichen Ursprungs, in ihrer übernatürlichen Besonderheit. Er schaut deutlich Gott selbst, freilich nicht, wie er in sich ist, wohl aber, wie er sich offenbart. Nicht auf der Schlüssigkeit der Beweise, sondern auf dem gnadengewirkten intuitiven Erfassen der göttlichen Offenbarungsherrlichkeit, der δόξα τοῦ θεοῦ ruht die neue Gewißheit auf" (49).

Sonach hätten wir neben der historischen, durch die Propheten des A. B., durch Christus und die Apostel vor vielen Jahrhunderten uns verkündeten, durch Wunder und Weissagungen verbürgten und durch die Kirche uns überlieferten Offenbarung eine unmittelbar jedem einzelnen Gläubigen zuteil werdende Offenbarung. Da entsteht von selbst die Frage: Wenn Gott sich selbst jedem Einzelnen offenbart, ist dann die historische Offenbarung nicht überflüssig? Wozu hat Gott die Kirche gestiftet und ihr den Auftrag gegeben, in alle Welt zu gehen und überall das Evangelium zu verkündigen? Warum hat er allen, die der Predigt der Apostel und ihrer Nachfolger nicht glauben wollen, die ewige Verdammung angedroht? Wie konnte der Apostel sagen: „Quomodo ergo invocabunt, in quem non crediderunt? aut quomodo credent ei, quem non audierunt? quomodo autem audient sine praedicante? . . . Ergo fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi" (Rom 10,14. 17). Wenn das selbst im Auftrag Gottes durch die Kirche verkündete Wort Gottes kein geeignetes Mittel ist, den wahren theologischen Glauben zu erzeugen, wozu dann noch Predigt, Unterweisung, Katechese, wozu Kirchenversammlungen, Glaubensdekrete und Kanones gegen häretische Lehren? Wozu hat überhaupt Gott das kirchliche Lehramt mit dem Charisma der Unfehlbarkeit ausgestattet, wenn nicht das menschliche Wort der Kirche, sondern nur das im Innern der Seele unmittelbar sich kundgebende Wort Gottes uns eine solche Gewißheit verschaffen kann, die der katholische Glaube erfordert? Sagt ja doch *A.* selbst: „Was uns der von ihr (der Kirche) verkündeten Botschaft unterwürfig macht, ist nicht der Umstand, daß die Kirche sie verkündet, sondern daß sie Gottes Wort ist. Die Evidenz unseres Glaubensurteils ruht nicht auf dem Zeugnis der Kirche auf, das ja nur das Zeugnis einer geschöpflichen Autorität ist und sein kann und das darum keine unbedingte Gewißheit zu geben vermag, sondern auf der Unmittelbarkeit, mit der Gott, die absolute Wahrheit und Wahrhaftigkeit, als die offenbarende Autorität erfaßt wird. Es liegt also auch hier ein Erfassungsakt vor, das heißt: ich kann nur deshalb mit absoluter Gewißheit glauben, daß das von der Kirche vorgelegte Evangelium Gottes Wort sei, weil mich Gott durch einen Akt seiner Gnade für die in der Natur, in der Menschheitsgeschichte, in meinem eigenen Leben, zumal aber in der Offenbarungsgeschichte vorliegenden objektiven Bezeugungen seiner selbst derartig hellsichtig macht, daß ich in der Verkündigung seiner Kirche sein eigenes Wort mit Evidenz erkenne. Was die Evidenz bewirkt (causa efficiens), ist also Gottes Gnade allein" (135 f).

A. scheint das Bedenkliche, das in dieser Unterordnung der kirchlichen Lehrautorität unter die individuelle,

gottgewirkte Intuition liegt, selbst gefühlt zu haben. Denn nachdem er erklärt hatte, der Glaube sei von Gott aus gesehen eine Inspiration, vom Menschen aus betrachtet, eine Intuition, macht er sich den Einwand: „Aber — so möchte man fragen — ist dann der Glaube nach katholischem Lehrbegriff nicht ein Sprung ins Dunkle, sozusagen ein kühner salto mortale ins schlechthin Unbegreifliche, um von da aus das Leben und sein Geheimnis zu packen?" (31). Diesem Einwande sucht er dadurch zu begegnen, daß er die zentrale Bedeutung darlegt, welche nach seiner Auffassung der kirchlichen Lehrautorität zukommt. Die Kirche ist nämlich die Trägerin des Geistes. „Der Geist wirkt in und durch die Gemeinde, die Gemeinde ist das eigentliche Organ des Geistes. Nicht das Ich, sondern das Wir ist der Träger des Geistes" (32). „Papst und Bischöfe sind dem Katholizismus mehr als bloße Organisationsformen, sie sind ihm Ausdruck seines vitalsten Bewußtseins, daß der Geist Gottes nur in und durch die Gemeindeeinheit wirkt. Die kirchliche Organisation bringt den Gemein- und Einheitsgeist der Christgläubigen zum Bewußtsein seiner selbst. Im gottbestellten Lehrtum des Papstes und Bischofs kommt für das katholische Gewissen der im kirchlichen Gemeingeist lebendige Geist Gottes zur autoritativen Offenbarung und Selbstdarstellung" (34).

Insofern nun der Einzelne als Mitglied der Kirche auf mannigfaltige Weise durch äußere Anregungen von deren Innenleben erfaßt wird, wird er auch vom Hl. Geist und dessen gnadenvoller Inspiration selbst erfaßt und so befähigt, nicht bloß mehr auf menschliche Autorität, sondern auf Gottes unmittelbare Selbstoffenbarung hin zu glauben.

„Hineingestellt durch die Taufe in die lebendige Gemeinschaft des Glaubens öffnet sich die Seele des jungen Gemeindegliedes unbewußt den Tausenden von Stimmungen, Anregungen, Inspirationen, die von der Glaubensgemeinde auf sie einströmen. Analog der Entwicklung des natürlichen Bewußtseins ist sein Glaubensbewußtsein in diesem Stadium naiv und unreflektiert. Es ist nach seiner Außenschau Autoritätsglaube ... Aber nach seiner Innenschau ist dieser Autoritätsglaube ein Erfaßtwerden vom Innenleben der Kirche, von

der Gemeinschaft ihres Geistes oder — theologisch ausgedrückt — ein Glaube aus dem Heiligen Geist" (35).

Dieser naive Glaube muß, besonders wenn andersartige Glaubensvorstellungen und Weltanschauungen ihm entgegentreten, ein reflektierter werden. Die Kirche selbst leitet ihre Gläubigen an, „sich das Gefangengeben im Glauben zu einem obsequium rationabile zu gestalten" (37); darum verweist sie dieselben auf die äußeren und inneren Kennzeichen, welche das kirchliche Offenbarungsbewußtsein glaubwürdig machen.

„Alle diese Beweise sind für die Gläubigen nur logisch das Erste, psychologisch das Zweite. Diese philosophischen und historischen Argumente sollen den Heilsglauben nicht erzeugen helfen, sie setzen ihn vielmehr voraus. Was sie anstreben, ist lediglich der Nachweis, daß dieser Glaube sich in das Ganze unseres Seelenlebens, also nicht bloß in Willen und Gemüt, sondern auch in unser rationales Denken einbaut, mit andern Worten, daß er rationale Voraussetzungen hat, daß er weder ein widervernünftiger noch ein blinder, sondern ein vernünftiger Glaube ist (vgl. Conc. Vat. s. 3 cap. 3). Diese Beweise haben also lediglich apologetischen, defensiven, meine Glaubensgewißheit vor der Vernunft legitimierenden Charakter, keinen konstruktiven, den Heilsglauben auferbauenden. Sie verursachen nicht den Glauben, sie tragen nicht seine Gewißheit, sondern rechtfertigen lediglich seine Setzung vor Wissen und Gewissen. Sie sind notwendige Vorbedingungen[1], aber nicht Teilgründe des übernatürlichen Offenbarungsglaubens. Sie sind äußeres Sparrenwerk am Gottesbau und seine natürliche Schutzwehr, aber durchaus nicht der Gottesbau selbst. Sie gehören, wie die Schule sich ausdrückt, zum Bereich der fides humana, nicht der fides divina" (37 f).

Damit ist die neue Theorie wenigstens in ihren Grundrissen hinlänglich gekennzeichnet. *A.* ist überzeugt, daß sie den katholischen Glaubensbegriff rein zur Darstellung bringe. „Es war", so sagt er, „mein klar und deutlich umschriebenes Ziel, den katholischen Glaubensbegriff möglichst rein zu erfassen" (7). Was dieser Glaube ist, kann uns nur die Kirche lehren. „Was Glaube ist, weiß die Gemeinschaft der Gläubigen allein, jene Kirche, die noch

[1]) Wenn die Glaubwürdigkeitsbeweise Vorbedingungen des übernatürlichen Glaubens sind, wie können sie dann für die Gläubigen psychologisch „das Zweite" sein?

heute wie am ersten Tage der Predigt Petri lauscht und sein Bekenntnis durch die Jahrhunderte trägt: Du bist der Christ, der Sohn des lebendigen Gottes" (7). Die Frage, die wir im folgenden beantworten wollen, ist demnach die: Ist der von *A*. aufgestellte Glaubensbegriff wirklich der getreue Ausdruck der besonders in den vatikanischen Dekreten und Canones niedergelegten kirchlichen Lehre? Um allen Mißverständnissen und jeder irrigen Deutung vorzubeugen, sei gleich hier ausdrücklich erklärt, daß es sich einzig um die Richtigkeit der von *A*. vertretenen Ansicht handelt und daß durch die folgenden Ausführungen die kirchliche Gesinnung des Verf.s, dessen begeisterte Liebe zur katholischen Kirche aus jeder Seite seines Buches spricht, nicht im mindesten in Zweifel gezogen werden soll.

Nach *A*. gehört es zum Wesen der fides divina, daß sie „ein irrationales, das heißt ein jenseits aller rationalen Erfaßbarkeit liegendes, weder durch Intuition noch durch Beweis aufzeigbares Moment in sich birgt, das, ohne weiter ableitbar zu sein, als übernatürliche Gegebenheit, als unverdientes Geschenk Gottes schlechthin entgegengenommen und bejaht werden muß" (18). Das Irrationale des Glaubens liegt in der übernatürlichen, überbegrifflichen, durch Vernunftgründe nicht erzeugbaren, sondern unmittelbar von Gott durch die Gnade gewirkten Gewißheit und Evidenz von der Auktorität des sich offenbarenden Gottes. Fehlt diese Evidenz und gibt der Mensch seine Glaubenszustimmung nur auf Grund jener Gewißheit, die er auf dem Weg des rationalen Denkens aus den Glaubwürdigkeitsgründen gewonnen hat, so ist sein Glaube ein menschlicher, rein natürlicher. Das irrationale Erfassen der göttlichen Offenbarungsauktorität ist daher nach *A*. ein ganz wesentliches Moment des katholischen Glaubens, ohne das derselbe gar nicht gedacht werden kann. Ist dem aber also, dann durfte und konnte die Kirche in jenen Lehrentscheidungen, welche die klare Festlegung des katholischen Glaubensbegriffes gegenüber allen rationalistischen Irrtümern bezweckten, diesen wesentlichsten Faktor desselben nicht mit Stillschweigen übergehen, ja

sie mußte ihn gerade gegenüber diesen die Rechte der Vernunft überspannenden Forderungen mit aller Entschiedenheit zum Ausdruck bringen. Hat sie es getan? Nein. Das Konzil sagt zwar, daß wir durch den Glauben die geoffenbarten Wahrheiten nicht wegen innerer Einsicht, sondern auf Gottes Auktorität hin annehmen, d. h. daß der Glaube kein Wissen sei; es beschreibt auch den Weg, auf dem wir zu einer sicheren Erkenntnis der göttlichen Offenbarung gelangen können, aber gerade jenen Weg, der nach *A.* einzig und allein zum göttlichen Glauben führt, das irrationale Erfassen der göttlichen Auktorität durch eine gottgewirkte Inspiration, übergeht es mit Stillschweigen. Nur einmal, nämlich can. 3, auf den wir S. 21 noch zu sprechen kommen werden, tut es der inneren Erfahrung und Inspiration Erwähnung, aber nur, um sie abzulehnen. Diese Tatsache allein ist für die neue Theorie schon ein bedenkliches Präjudiz.

Aber noch mehr! Das Konzil schließt sogar positiv jedes irrationale Moment vom göttlichen Glauben aus. Gott will, so sagt es, daß unser, d. h. der übernatürliche und göttliche Glaube ein „obsequium rationi consentaneum" sei. Er verlangt zwar, daß wir unsern Verstand unter seine Auktorität beugen und die von ihm geoffenbarten Wahrheiten annehmen, nicht weil wir sie einsehen und begreifen, sondern auf sein Wort hin, selbst wenn sie unsere Fassungskraft schlechthin übersteigen; aber er will, daß wir dieses Opfer bringen als vernünftige Wesen, die wissen, wem und warum sie glauben. Und zu diesem Behuf hat er sich nicht damit begnügt, uns seine Gnadenhilfe zu geben, er hat auch die Wahrheit seiner Offenbarung durch äußere Zeichen allen Menschen deutlich erkennbar gemacht: „Ut nihilominus fidei nostrae obsequium rationi consentaneum esset, voluit Deus cum internis Spiritus S. auxiliis externa iungi revelationis suae argumenta, facta scilicet divina atque imprimis miracula et prophetias, quae cum Dei omnipotentiam et infinitam scientiam luculenter commonstrent, divinae revelationis signa sunt certissima et omnium intelligentiae accommodata".

A. hat diese Worte des Konzils wohl zu wenig beachtet, sonst hätte er nicht die Ansicht aussprechen können, die Gewißheit des göttlichen Glaubens stamme einzig aus der Wirksamkeit der inneren Gnade, während die äußeren Glaubwürdigkeitsmotive nur für den menschlichen oder Wissensglauben in Betracht kämen. Nach dem Konzil reichen für den göttlichen Glauben — von diesem allein spricht es — die inneren Gnadenhilfen des Hl. Geistes nicht aus, sondern wir müssen nach Gottes Willen unsere Gewißheit von der Offenbarung aus äußeren gottgewirkten Zeichen schöpfen. Unser übernatürlicher Glaube ist demnach zugleich ein rationaler Glaube. Die äußeren Glaubwürdigkeitsgründe gehören daher durchaus zum Bereich der fides divina, wenn nicht als Teilgründe, so doch mindestens als unerläßliche Vorbedingungen.

Eben deswegen, weil wir die Offenbarung aus rationalen Gründen erkennen, lehrt das Konzil weiter, ist der Glaube kein „motus animi caecus", d. h. wir glauben nicht blindlings, weil wir durch die Gnade Gottes dazu ohne Vernunfteinsicht nicht angetrieben werden, sondern unser Glaube ruht auf vernünftiger Grundlage.

Das ursprüngliche Schema lautete: „Licet autem non crederemus, nisi videremus esse credendum atque adeo fidei assensus nequaquam sit motus animi caecus et ab intellectus operatione disiunctus"[1]). Die Anfangsworte sind dem hl. *Thomas* entnommen (2 2 q. 1 a. 4 ad 2). Das „videre" ist ein Erkennen aus Vernunftgründen, wie dies der englische Lehrer selbst erklärt: „Dicendum, quod ea, quae subsunt fidei, dupliciter considerari possunt: uno modo in generali, scilicet sub communi ratione credibilis; et sic sunt visa ab eo, qui credit. Non enim crederet, nisi videret ea esse credenda vel propter evidentiam signorum vel propter aliquid huiusmodi". Nach *Thomas* ist ein Akt des theologischen Glaubens unmöglich, wenn ihm nicht ein videre, ein aus äußeren Glaubwürdigkeitsgründen geschöpftes und darum rationales Erfassen der göttlichen Auktorität vorausgeht. Diese Worte wurden allerdings später auf ein eingereichtes Postulat hin gestrichen, nicht weil sie falsch sind, sondern weil man sie für überflüssig erachtete: „Sunt quidem haec verba ex S. *Thoma Aquinate* et defendi possent cer-

---

[1]) Collectio Lacensis t. 7 col. 73.

tissime; sed quia non sunt necessaria, censuit Deputatio hanc emendationem admittere"[1]). Daraus sieht man wieder ganz klar, daß nach dem Vaticanum der übernatürliche Glaube ein auf Vernunfteinsicht beruhendes Wissen der göttlichen Auktorität vorangehen muß und die göttliche Gnade allein uns diese Gewißheit nicht geben kann.

Weiter lehrt das Konzil, daß die Kirche selbst wegen ihrer wunderbaren Ausbreitung, ihrer hervorragenden Heiligkeit, ihrer unerschöpflichen Fruchtbarkeit an allen Gütern, ihrer katholischen Einheit und unbesiegbaren Festigkeit ein großes und immerwährendes Motiv der Glaubwürdigkeit und ein unwiderlegliches Zeugnis ihrer göttlichen Sendung sei. Dann fährt es fort: „Quo fit, ut ipsa veluti signum levatum in nationes et ad se invitet, qui nondum crediderunt, et filios suos certiores faciat, firmissimo niti fundamento fidem, quam profitentur".

A. will in diesen Worten eine Bestätigung seiner Ansicht finden, daß bei jenen, die im Schoße der Kirche aufgewachsen sind, der göttliche, auf irrationales Erfassen sich stützende Glaube der Erkenntnis der Glaubwürdigkeitsmotive vorangehe. „Der positive Wert des Glaubwürdigkeitsnachweises liegt nach dem Konzil darin, daß er die Gläubigen über die feste Grundlage des Glaubens, den sie bekennen, noch gewisser mache (certiores faciat), nicht also darin, daß er diese Gewißheit erst schaffe" (13). Diese Deutung ruht auf einem Mißverständnis des Terminus: certiores facere. In der klassischen Prosa, deren Ausdrucksweise das Konzil, wie aus den Akten ersichtlich ist, so viel als möglich folgen wollte, heißt „aliquem certiorem facere" nicht: ihn noch gewisser machen, sondern: jemandem eine sichere Kunde geben, ihn vergewissern. Das Vatikanum wollte also nicht sagen, daß die Gläubigen bereits durch die Gnadeninspiration eine absolute Gewißheit von der Offenbarung haben, durch die nachträgliche Erkenntnis der Glaubwürdigkeitsmotive aber noch gewisser würden; im Gegenteil, es will sagen, daß die Katholiken gerade durch die Betrachtung der göttlichen Merkmale ihrer Kirche die festeste rationale Überzeugung erhalten können, daß ihr Glaube auf ein absolut sicheres Fundament gebaut ist. Die Gläubigen werden also durch den positiven Glaubwürdigkeitsnachweis über die festen Grundlagen ihres Glaubens erst gewiß.

Allerdings soll damit nicht gesagt sein, daß sie, um zu einem vernünftigen Glauben zu gelangen, vorher in

---

[1]) Ib. 174.

jedem Fall eine wissenschaftliche Erkenntnis dieser Motive haben müssen und solange die Glaubenszustimmung verweigern dürfen, bis sie die „demonstratio scientifica" vollzogen haben. Diesen Irrtum verwirft das Konzil im can. 6. Aber ein sicheres, auf Vernunftgründe gestütztes Wissen muß dem göttlichen Glauben immer vorangehen, selbst bei Kindern und Ungebildeten.

Darüber äußert sich der Konzilstheologe und spätere Kardinal *Franzelin* in seinem Berichte über das erste Schema als Konsultor der theologischen Kommission also: „Hinc non est verum, homines mera experientia interna secundum praesentem providentiam debere moveri ad fidem, sed humana ratio ante fidem factum revelationis diligenter inquirat oportet, ut certo sibi constet, Deum esse locutum. Haec inquisitio et diligentia qualis esse debeat, non dicitur nec potest generatim definiri; est enim ea diversissima pro diversa hominum conditione et dispositione. Indubitatum tamen est, neminem, etiam rudem, posse actu fidei credere, quin simul ei certum sit (quodcumque demum est motivum eius captui accommodatum), Deum hoc revelasse, quod ipse credit propter auctoritatem Dei revelantis. Neque tamen necesse est, ut vel reflexe cogitet de hac auctoritate Dei revelantis, vel multo minus, ut ipse valeat motivum suae fidei analytice explicare"[1]).

Daraus kann man ganz klar ersehen, daß man auf dem Konzil allgemein die Überzeugung hatte, dem Akte des göttlichen Glaubens müsse eine aus Vernunftgründen gewonnene Erkenntnis der Offenbarungstatsache vorausgehen.

Übrigens hatte über diesen Punkt das kirchliche Lehramt schon vor dem Vatikanum sich eindeutig geäußert. Im Jahre 1855 mußte *A. Bonnetty* auf die Aufforderung der Indexkongregation den Satz unterschreiben: „Rationis usus fidem praecedit et ad eam ope revelationis et gratiae conducit"[2]). Und 15 Jahre früher mußte der Traditionalist *L. E. Bautain* die These unterzeichnen: „Quoad has quaestiones (die den Glauben betreffen) ratio fidem praecedit debetque ad eam nos perducere"[3]). Diese rationale Erkenntnis der Offenbarungstatsache betrachtete man von katholischer Seite als so notwendig, daß Innozenz XI. den Satz verwarf, es reiche eine bloß wahrscheinliche Erkenntnis derselben zum übernatürlichen Glauben aus: „Assensus fidei supernaturalis et utilis ad sa-

[1]) Coll. Lac. t. 7 col. 1623.
[2]) *Denz.-Bannw.* n. 1651. [3]) *Denz.-Bannw.* n. 1626.

lutem stat cum notitia solum probabili revelationis, immo cum formidine, qua quis formidet, ne non sit locutus Deus"[1]).

A. hat also die Bedeutung der Glaubwürdigkeitsmotive für das Zustandekommen des göttlichen Glaubens, wie sie auf dem vatikanischen Konzil und in früheren Äußerungen des kirchlichen Lehramtes festgelegt wurde, nicht gebührend gewürdigt. „Für die Gläubigen", sagt er, „können die rationalen Argumente nur eine den Heilsglauben vor Wissen und Gewissen legitimierende, nicht aber ihn erst erzeugende Bedeutung haben ... Für den Glauben haben sie also wirklich nur defensiven Charakter" (12 f). Und dasselbe wiederholt er später: „Diese philosophischen und historischen Argumente sollen den Heilsglauben nicht erzeugen helfen, sie setzen ihn vielmehr voraus ... Diese Beweise haben also lediglich apologetischen, defensiven, meine Glaubensgewißheit vor meiner Vernunft legitimierenden Charakter, keinen konstruktiven, den Heilsglauben auferbauenden. Sie verursachen nicht den Glaubensakt, sie tragen nicht seine Gewißheit, sondern rechtfertigen lediglich seine Setzung vor Wissen und Gewissen" (37 f). Nach dem Konzil aber tragen sie positiv zur Entstehung des Glaubensaktes bei, insofern durch sie die Offenbarung selbst erst glaubwürdig gemacht wird. Ohne sie ist nach der gewöhnlichen Ordnung der Vorsehung ein Glaubensassens geradezu unmöglich. Ihre Aufgabe ist nicht, den aus irrationalem Gnadenantrieb vor jeder Vernunfteinsicht gesetzten Glaubensakt erst nachträglich auch vor der Vernunft zu rechtfertigen; sie setzen ihn nicht voraus, sondern bereiten ihn erst vor.

Aber selbst angenommen, der irrationale, auf eine durch die Gnade gewirkte Intuition gestützte Glaube sei früher als die rationale Erkenntnis der Glaubwürdigkeitsmotive, so könnte er doch durch dieselben nicht nachträglich vor der Vernunft legitimiert und gerechtfertigt werden. Wenn ich auf unzureichende, vor der Vernunft nicht stichhältige Gründe ein Urteil gefällt habe, so bleibt dieser Akt immer unvernünftig, mag ich auch später noch so viele gewichtige Gründe für dasselbe entdecken. Ich kann in diesem Falle auf jene hinreichenden Gründe hin ein neues vernünftiges Urteil fällen, aber ich kann nie machen, daß der früher auf ungenügende Motive hin ge-

[1]) *Denz.-Bannw.* n. 1171.

setzte Akt legitimiert wird; er wird stets unvernünftig bleiben. Ebenso wenig kann der irrationale Glaube durch die nachträgliche Erkenntnis der Glaubwürdigkeitsmotive ein obsequium rationi consentaneum werden. Er bleibt ewig irrational, weil er sich auf einen Beweggrund stützt, der nicht durch rationales Denken erfaßt ist. Durch den Glaubwürdigkeitsnachweis kann ich nur jenen Glauben rechtfertigen, der ihn zur Voraussetzung hat; aber er vermag nie und nimmer darzutun, daß es vernünftig sei, auch auf einen irrational erfaßten Beweggrund hin zu glauben.

Außerdem läßt sich auch gar nicht einsehen, wie der irrationale Glaube einer nachträglichen Legitimation durch die Glaubwürdigkeitsmotive bedarf. Denn nach *A.* ist ja die Gewißheit, die uns die Gnade gibt, unendlich höher als jene, die wir aus geschöpflichen Beweggründen erlangen können; sie ist, wie er sagt, eine „alle menschliche Gewißheit übersteigende, wesenhaft gottgewirkte Gewißheit" (30), „eine übergeschöpfliche, absolute Gewißheit" (48). Dagegen teilt die „mit bloß geschöpflichen Hilfen gewonnene Erkenntnis mit dem Geschöpflichen dessen Unvollkommenheit und Bedingtheit. Sie erzeugt keine absolute, sondern nur eine relative Gewißheit, kein aufgenötigtes, sondern nur ein freies, dem ausdrücklichen Willensentscheid noch vorbehaltenes Wissen" (48)[1]. Wie soll man es also verstehen, wenn *A.* schreibt: „In dem Augenblicke, da dem gläubigen Subjekte andersartige Glaubensvorstellungen und Weltanschauungen entgegentreten, empfindet es das Bedürfnis, sich von seinem Glauben Rechenschaft zu geben" (35)? Wer eine absolute, alle menschliche Gewißheit übersteigende Evidenz hat, der kann doch unmöglich in seiner Überzeugung erschüttert werden und niemals das Bedürfnis fühlen, diese Gewißheit durch eine minderwertige, bloß relative, vor seiner Vernunft zu rechtfertigen. Der defensive Charakter der Glaubwürdigkeitsmotive läßt sich also in dieser Voraussetzung nicht begreifen. Das gibt auch *A.*, allerdings ohne den Widerspruch mit seinen eigenen Worten zu merken, zu, wenn er sagt: „Mit dem Natürlichen allein läßt sich solche Übernatur nicht legitimieren" (48). Wenn aber dies, warum soll dann der Gläubige mit allem Fleiß die Glaubwürdigkeitsmotive erforschen? Würde er nicht, die Richtigkeit dieser neuen Theorie vorausgesetzt, besser daran tun, dies zu unterlassen, da er sich durch diese Prüfung der großen Gefahr aussetzte, nunmehr auf diese Gründe hin zu glauben und so seinen göttlichen Glauben in einen menschlichen zu verwandeln? Denn die geschöpf-

[1] Die Frage, ob und inwieweit nach *A.* der übernatürliche, auf irrationaler Gewißheit gegründete Glaube frei ist, wird S. 28 behandelt werden.

lichen Gründe dürfen, wie *A.* behauptet, in keiner Weise für den übernatürlichen Glauben bestimmend sein, sie dürfen ihn also auch nicht bewegen, seinen Glauben fremden Weltanschauungen gegenüber festzuhalten; für ihn gibt es kein anderes Motiv des Glaubens als die irrational erfaßte Offenbarungsauktorität Gottes.

Das Ergebnis unserer bisherigen Ausführungen ist: Nach dem Vatikanum müssen wir die geoffenbarten Wahrheiten annehmen wegen der Auktorität des offenbarenden Gottes, diese Auktorität aber und die Offenbarungstatsache wird nach dem gewöhnlichen Wege der Vorsehung durch die äußeren Glaubwürdigkeitsmotive rational erkannt. So lautet der 4. von *Bautain* unterschriebene Satz: „Non habemus ius requirendi ab incredulo, ut admittat resurrectionem divini Salvatoris nostri, priusquam illi proposuerimus argumenta certa; et haec argumenta per ratiocinationem ex eadem traditione deducuntur“ [1]). *A.* meint zwar, derartige Beweise seien nur notwendig, wenn es sich um das Glaubensbekenntnis von Nichtkatholiken handle; die Gläubigen aber, denen die Glaubensgnade eingegossen sei, müßten wesensmäßig aus diesem gnadendurchwirkten Glauben heraus, nicht aber in bewußtem Absehen von ihm, an die Prüfung der Glaubensgrundlagen herangehen (12). Hier wird Richtiges und Unrichtiges ineinander gemengt. Richtig ist, daß die Katholiken niemals „iustam causam habere possunt fidem, quam sub Ecclesiae magisterio iam susceperunt, assensu suspenso in dubium vocandi, donec demonstrationem scientificam credibilitatis et veritatis fidei suae absolverint“ [2]). Das Konzil hat aber hier Gläubige im Auge, die nicht bloß den habitus fidei in der Taufe empfangen haben (denn diesen empfangen auch die gültig getauften Kinder von Andersgläubigen), sondern es redet von Katholiken, die bereits vom Lehramte der Kirche unterrichtet sind und Akte des Glaubens erweckt haben. Der habitus fidei für sich allein genügt nicht zur Erweckung des Glaubensaktes, wenn nicht zuvor ein der Fassungskraft des Gläubigen angemessenes Wissen um die Offen-

---

[1]) *Denz.-Bannw.* n. 1625.

[2]) Conc. vat. de fide can. 6.

barung vorausgeht, wie wir bereits S. 17 vernommen haben. Es ist demnach unrichtig, wenn *A.* meint, die Gläubigen könnten, ganz abgesehen von allen Glaubwürdigkeitsmotiven, durch die Glaubensgnade allein schon zu einer absoluten Gewißheit der Offenbarung gelangen. Der Unterschied zwischen Andersgläubigen und Katholiken besteht nach dem Vatikanum darin, daß erstere für ihren Glauben keine objektiv hinlänglichen Beweisgründe haben und darum mit Recht zweifeln können und dürfen, während dies bei den Katholiken nicht der Fall ist, da, wie das Konzil sagt, „ad solam catholicam Ecclesiam ea pertinent omnia, quae ad evidentem fidei christianae credibilitatem tam multa et tam mira divinitus sunt disposita" (cap. 3 de fide). Im übrigen besteht für die Katholiken ebenso wie für die Andersgläubigen die Notwendigkeit, sich über die Grundlagen des Glaubens durch rationales Denken zu vergewissern.

Allerdings ist der Fall nicht ausgeschlossen, daß Gott, dessen Ratschlüsse unergründlich sind, einem Menschen auch auf einem andern Wege, nämlich durch unmittelbare innere Erleuchtung eine sichere Kenntnis der Offenbarung mitteilt. So ist es im besondern nicht von vornherein unmöglich, daß ein Heide, zu dem die Frohbotschaft noch nicht gedrungen ist, der aber sich immer redlich bemüht hat, der Stimme seines Gewissens zu folgen, auf diesem außerordentlichen und wunderbaren Wege zum Glauben geführt wird. Aber derartige Fälle sind doch nur eine Ausnahme und dürfen nicht zur allgemeinen Regel gemacht werden, noch viel weniger darf man behaupten, daß dies der einzige Weg ist, auf dem die Kinder der katholischen Kirche zum übernatürlichen Glauben kommen. Dies hat das Vatikanum im can. 3 de fide ausdrücklich als Irrlehre verworfen: „S. q. d., revelationem divinam externis signis credibilem fieri non posse, ideoque sola interna cuiusque experientia aut inspiratione privata homines ad fidem moveri debere, A. S." *A.*, der den göttlichen Glauben einzig auf die innere Inspiration Gottes gründen will, hätte diesen Kanon berücksichtigen sollen. Derselbe ist allerdings, wie aus dem Berichte des

Kardinals *Simor* hervorgeht, gegen jene gerichtet, „qui reiectis criteriis ad cognoscendum et probandum factum revelationis idoneis, unice provocant ad experientiam, ad sensum internum religiosum, ad testimonium spiritus, ad immediatam certitudinem fidei, qui proinde valorem et necessitatem motivorum credibilitatis, quae miracula et prophetiae indicant, negant vel ad summum veluti subsidia aliqua admittunt, si fides iam praecesserit. Errorem hunc, prout noscitis, iam Innocentius XI. condemnavit: et iterum condemnatus fuit error iste per sacram Inquisitionem anno 1840: errorem esse hanc opinionem declaravit etiam Ssmus Dominus noster“ [1]). *A.* leugnet nun gewiß die sichere Erkennbarkeit der Offenbarung aus den Glaubwürdigkeitsmotiven nicht; aber auch er schreibt ihnen nur eine sekundäre Bedeutung, einen lediglich apologetischen, defensiven Charakter zu; auch er behauptet, daß wenigstens bei den Katholiken der göttliche Glaube der Erkenntnis dieser Beweisgründe vorangehe; auch nach ihm dürfen die Menschen nur durch innere Erfahrung und durch eine gottgewirkte Inspiration zum Glauben bewogen werden. Es ist daher schwer einzusehen, wie er seine Theorie diesem Kanon gegenüber rechtfertigen kann.

A. hat sich, wie dies aus seiner Schrift klar hervorgeht, von einem edlen Motiv leiten lassen; er wollte, indem er den göttlichen Glauben auf eine irrationale Basis, auf die übernatürliche Wirksamkeit der Gnade, auf eine unmittelbare Selbstoffenbarung Gottes gründete, denselben von allem menschlichen Beiwerk und von allen pelagianischen und semipelagianischen Schlacken reinigen und ihm eine höhere Weihe und übergeschöpfliche Gewißheit geben. Auf diese Weise glaubte er, den christlichen Glauben vor den Angriffen der ungläubigen Wissenschaft rechtfertigen und der katholischen Theologie ihr Daseinsrecht an den Universitäten sichern zu können. Aber es ist mehr als fraglich, ob damit die Position des Glaubens und der Glaubenswissenschaft nicht geschwächt wird. Seitdem *Kant* den

[1]) Coll. Lac. t. 7 col. 87.

Nachweis versucht hat, daß die menschliche Vernunft sich nur in unlösbare Widersprüche verwickle, wenn sie in kühnem Flug die Welt der Erfahrungstatsachen verlasse und das Dasein eines transzendenten und persönlichen höchsten Wesens beweisen wolle, ist die Stimmung der Wissenschaft gegen den Glauben feindlich geworden. Man zog allmählig zwischen Glauben und Wissen einen scharfen Trennungsstrich und wies ersterem höchstens noch einen Platz in der stillen Kammer des Herzens und Gefühls an. Der Glaube, so sagte man, habe mit der Wissenschaft nichts gemein und lasse sich vor ihr nicht rechtfertigen; er sei sogar unvernünftig und dem menschlichen Fortschritt schädlich. Diesen Angriffen gegenüber hat die Kirche laut und feierlich Protest erhoben und verkündet, daß zwischen Wissen und Glauben kein feindlicher Gegensatz, sondern vielmehr vollste Harmonie bestehe; beide stammen aus einer gemeinsamen Quelle, aus der ungeschaffenen, unendlichen Wahrheit und können sich darum nicht widersprechen. Sie leisten sich gegenseitig Hilfe, indem die Vernunft die Grundlagen des Glaubens beweist, der Glaube hingegen die Vernunft vor Irrtümern bewahrt (Conc. Vat s. 3 cap. 4). Nun erklärt *A.*, die Vernunft habe tatsächlich keinen Platz im Glauben, da derselbe wesentlich irrational sei; jener Glaube, der sich auf Vernunfteinsicht gründe, sei nur ein menschlicher, und nicht der katholische, übernatürliche Glaube; dieser schöpfe seine Gewißheit vielmehr aus einem inneren Erlebnis. Letzteres sei einfach als ein Gegebenes vorausgesetzt, ohne allen Beweis anzunehmen und dürfe durch die Theologie nicht auf sein Recht oder Unrecht geprüft werden (39). Der Theologe sei nicht durch eine heterogene Autorität, nicht durch einen fremden Machtspruch gebunden, sondern nur durch das gemeinkirchliche Bewußtsein, wie es sich in jenem Erlebnis kundgibt; das Irrationale, über allen Begriffen und Vorstellungen Liegende, durch die Vernunft nicht zu Beweisende, sei der Ausgangspunkt der Theologie. – Glaubt *A.* wirklich damit der Theologie eine Heimatstätte an den Universitäten zu sichern? Werden die Vertreter der ungläubigen Wissenschaft sich ohne Widerrede vor diesem irrationalen Erlebnis beugen?

Gewiß nicht; sie werden verlangen, daß man ihnen vorerst die Existenz eines derartigen Erlebnisses einwandfrei beweise.

Und kann dieser Beweis erbracht werden? A. wird sich auf die innere Erfahrung berufen. Aber Tausende und Millionen nicht bloß ungläubiger Forscher, sondern auch gläubiger Katholiken werden ihm widersprechen. Ja, man kann getrost behaupten, daß von den fast 300 Millionen Katholiken sich wohl kaum hundert finden werden, die mit gutem Gewissen sagen können, daß sie ein solches Erlebnis jemals in sich verspürt haben. Sollten sie und mit mit ihnen die ungezählten Millionen Katholiken früherer Jahrhunderte, die ebenso wenig ein Bewußtsein einer göttlichen Inspiration hatten, ein Opfer der Täuschung sein? Das wird wohl schwerlich jemand behaupten wollen. Die allgemeine Erfahrung spricht gegen A. — und dies allein ist schon ein peremptorisches Argument gegen seine Ansicht, die sich gerade auf die Erfahrung beruft.

Aber auch in der Praxis ist diese Theorie nicht anwendbar. Wer folgerichtig nach ihr vorgehen wollte, der müßte einem Ungläubigen, der durch die Glaubwürdigkeitsmotive zur Überzeugung von der Wahrheit der katholischen Religion gekommen ist, sagen, er dürfe nicht auf jene Beweisgründe hin glauben, da sonst sein Glaube nur ein menschlicher und kein göttlicher wäre; er müsse vielmehr von allen rationalen Argumenten, mögen sie ihm noch so einleuchtend erscheinen, ganz absehen und seine Zustimmung erst dann geben, wenn er durch eine unmittelbare Einwirkung Gottes eine absolute, überbegriffliche, irrationale Gewißheit von der Wahrheit der katholischen Religion in sich erfahre. Was wäre aber zu tun, wenn jener Mensch der Wahrheit gemäß beteuerte, er könne beim besten Willen keine solche Gewißheit in sich wahrnehmen? Wird er ihm vielleicht sagen, er könne trotz seiner durch die Glaubwürdigkeitsgründe verursachten Überzeugung und trotz aller Mahnungen seines Gewissens unbedenklich so lange im Unglauben verharren, bis er die Gnadenheimsuchung verspürt? Das wäre geradezu absurd. Oder wird er ihn ermuntern, nur tapfer sein Ja zu sagen und der Gnade Gottes blindlings zu vertrauen, jene irrationale Gewißheit sei sicher da, auch wenn er sie nicht wahrnehme? Diese Überredung dürfte bei einem Menschen, der die Sache der Religion ernst nimmt, kaum von Erfolg begleitet sein.

Wenn ferner bei Katholiken die Gnade die Wirkung hat, daß

sie ihnen eine absolute Gewißheit von der Wahrheit ihrer Religion gibt, welche Wirkung hat sie bei Anhängern anderer christlicher Konfessionen? Denn auch diese empfangen, wenn sie als Kinder gültig getauft werden, zugleich mit der heiligmachenden Gnade den Glaubenshabitus; ebenso wird niemand bestreiten, daß es unter den erwachsenen Anhängern dieser Konfessionen gar manche gibt, die entweder die Taufunschuld bewahrt oder wenigstens durch vollkommene Reue die verlorene Gnade wieder erlangt haben. Diese alle sind von der Wahrheit ihrer Religion subjektiv ebenso fest überzeugt wie die Katholiken. Wie läßt sich dies erklären? Stammt diese feste Überzeugung auch von der Gnade? Das ist ausgeschlossen, da Gott, der unendlich Wahre und Wahrhaftige, niemals einen Irrtum bezeugen kann. Stammt sie aus geschöpflichen Ursachen? Wie kann sie dann an Intensität jener der Katholiken gleich sein? Und wie kommt es, daß der gutgläubige Protestant durch die Wirksamkeit der Gnade, die er in sich erlebt, nicht imstande ist, das Irrtümliche in seiner Religion vom Wahren zu unterscheiden? Mit demselben Recht, mit dem der Katholik sich für die Wahrheit seiner Religion auf das Zeugnis des Heiligen Geistes in seinem Innern beruft, kann dies auch der von der Wahrheit seiner Konfession überzeugte Protestant tun. Welcher von beiden hat recht? Wie kann der Katholik dem Andersgläubigen beweisen, daß dieser im Irrtum sei? Schließlich müßte er doch wieder zu den nur für die katholische Religion geltenden Glaubwürdigkeitsgründen seine Zuflucht nehmen. Und wenn ihm der Protestant erwiderte, daß nicht Vernunftgründe, sondern nur das Zeugnis des Hl. Geistes ihn zur Annahme des Glaubens bewegen dürfe, und dieses Zeugnis spreche für ihn, so wüßte ich nicht, wie man ihm beikommen könnte. Die neue Theorie würde hier vollends versagen.

Noch weit bedenklicher aber erscheint mir ihre Verwandtschaft mit der altprotestantischen Lehre vom testimonium Spiritus sancti. *Luther* hatte, indem er das unfehlbare kirchliche Lehramt verwarf, die einzelnen Gläubigen zu Richtern in Glaubenssachen gemacht; niemand, auch die Kirche nicht, sollte das Recht haben, autoritativ vorzuschreiben, was zu glauben sei. An Stelle des kirchlichen Lehramtes trat in der neuen Lehre der Hl. Geist, der durch innere Erleuchtung in das richtige Verständnis der Hl. Schrift einführte. Wohin diese Lehre vom unmittelbaren Zeugnis des Hl. Geistes im Protestantismus geführt hat, ist bekannt. Da von da an jeder nach

seiner eigenen Willkür unter Berufung auf dieses innere Zeugnis sich selbst seinen Glauben konstruieren konnte, mußte notwendig im Laufe der Zeit die Einheit des Glaubens in Brüche gehen und die neue Lehre in Hunderte von Sekten auseinanderfallen, bis schließlich fast das ganze Lehrgebäude in Trümmer sank. Die Selbstzersetzung des Protestantismus in unseren Tagen ist die notwendige, logische Folge der Überantwortung des Glaubens an die von jeder kirchlichen Auktorität losgelöste innere Erfahrung. Und würde der katholischen Kirche ein anderes Los beschieden sein, wenn jemals in ihr die Ansicht zum Durchbruch kommen könnte, daß nicht das kirchliche Lehramt, sondern vielmehr der sich in der Gnade unmittelbar offenbarende Hl. Geist die höchste Instanz in Glaubenssachen sei? Nach *A.* ist das Zeugnis der Kirche nur „das Zeugnis einer geschöpflichen Autorität und kann darum keine unbedingte Gewißheit geben“ ... „Ich kann“, sagt er, „nur deshalb mit absoluter Gewißheit glauben, daß das von der Kirche vorgelegte Evangelium Gottes Wort sei, weil mich Gott durch einen Akt seiner Gnade für die in der Natur, in der Menschheitsgeschichte, in meinem eigenem Leben, zumal aber in der Offenbarungsgeschichte vorliegenden Bezeugungen seiner selbst derartig hellsichtig macht, daß ich in der Verkündigung der Kirche sein eigenes Wort mit Evidenz erkenne“ (136). *A.* wird hier durch die Konsequenz seiner Theorie zu einer Äußerung gedrängt, deren Tragweite er wohl nicht durchschaut hat. Wenn der Glaube in mir eine absolute Gewißheit der Offenbarung fordert und wenn dieselbe mir nicht die Kirche, sondern nur Gott selbst unmittelbar durch eine mystische Gnadeneinwirkung geben kann, dann ist dieses innere Gnadenerlebnis für mich die höchste Instanz in Glaubenssachen, von der es keine weitere Appellation mehr gibt; dann habe ich nicht von der Kirche, sondern unmittelbar von Gott selbst zu vernehmen, was ich glauben kann und muß. Mein eigenes inneres Erlebnis muß mir höher stehen als das Wort der Kirche, das an Gewißheit hinter ihm zurücksteht. Diesen Schluß wird *Adam* nie im Ernste aus seiner Theorie ziehen; aber folgt er

nicht aus ihr mit eherner Konsequenz? Er wird daher gut daran tun, seine Stellungnahme zum unfehlbaren kirchlichen Lehramte schärfer zu präzisieren, als er es in seiner Schrift getan hat, wenn er nicht gewärtigen will, daß übelwollende Gegner seinen Worten eine Tendenz unterlegen, die ihm sicher fern lag. Es genügt nicht, wenn er von der Kirche schreibt: „Wegen ihrer durch die successio episcoporum hergestellten zeitlichen und räumlichen Verbundenheit mit dem Kerygma Christi, wegen des fortdauernden Erweises ihrer Christusdurchlebtheit in Dogma, Sitte und Kultus, wegen der aus ihrer Christusfülle immer wieder hervorbrechenden außerordentlichen Gnadengaben ihrer Glieder ist sie die berufene Zeugin, Verkünderin der Botschaft Christi. Aber was uns der von ihr verkündeten Botschaft unterwürfig macht, ist nicht der Umstand, daß die Kirche sie verkündet, sondern daß sie Gottes Wort ist. Die Evidenz unseres Glaubensurteils ruht nicht auf dem Zeugnis der Kirche auf" (135 f.). Für den katholischen Christen ist die Kirche mehr. Sie ist nicht bloß die Zeugin und Verkünderin der Botschaft Christi, sondern die von Gott bestellte und durch den Beistand des Hl. Geistes unfehlbare Lehrerin der Gläubigen (custos et magistra verbi revelati; Conc. vat. s. 3 cap. 3). Was sie autoritativ uns zu glauben vorstellt, ist zwar nicht ihr, sondern Gottes Wort; aber auf ihr Zeugnis hin haben alle Katholiken die unbedingte Pflicht, das als Gottes Wort anzunehmen, was sie als solches verkündet. Die Kirche, und nicht der einzelne Gläubige mit seiner subjektiven Erfahrung, ist die oberste Glaubensnorm. Darum hat Christus zu seinen Aposteln und deren Nachfolgern gesagt: „Wer euch hört, der hört mich, wer euch verachtet, der verachtet mich" (Lk 10,16). Nicht Gott selbst ist unser unmittelbarer Lehrer, sondern er hat die Kirche aufgestellt und ihr den Geist der Wahrheit gegeben, damit sie uns in seinem Namen lehre. Es ist m. E. mit der katholischen Lehre durchaus unvereinbar zu sagen: Wir schulden der kirchlichen Lehrentscheidung Gehorsam nicht ihretwegen, sondern nur insofern, als wir durch unsere

eigene innere Erfahrung die absolute Gewißheit bekommen, daß sie uns Gottes Wort verkündet.

Aber auch die Freiheit des Glaubensaktes scheint mir bei *A.* nicht genügend gewahrt zu sein. Er verwirft nämlich „die mit geschöpflichen Hilfen gewonnene Erkenntnis der Offenbarung" als Basis des übernatürlichen Glaubens aus dem Grunde, weil sie „keine absolute, sondern nur eine relative Gewißheit, kein aufgenötigtes, sondern nur ein freies, dem ausdrücklichen Willensentscheid noch vorbehaltenes Wissen erzeugt" (48). Er verlangt für den göttlichen Glauben eine übergeschöpfliche, absolute Gewißheit und grenzenloses Vertrauen (48). Das innere Erlebnis ist „eine alle Bedenken niederbrechende Intuition" (49), ein „überwältigendes Glaubenserlebnis", das uns „überfällt", bei dem wir uns „leidendlich verhalten" (51). „In dem Augenblick, da ich den offenbarenden Gott mit unbedingter Gewißheit als lebendige Wirklichkeit erkenne, kann ich nicht anders, als ihm um seiner selbst willen vertrauen und glauben" (54).

Aber wo bleibt dann die Freiheit des Glaubens? Das Vatikanum sagt (s. 3 can. 3 de fide): „S. q. d., assensum fidei non esse liberum . . . A. S." Und in cap. 3 lehrt es: „Quare fides ipsa in se, etiamsi per caritatem non operetur, donum Dei est, et actus eius est opus ad salutem pertinens, quo homo liberam praestat ipsi Deo obedientiam, gratiae eius, cui resistere posset, consentiendo et cooperando". Es ist also kirchliche Lehre, daß der Mensch zur heilbringenden Glaubenszustimmung zwar die Gnade Gottes braucht, aber unter ihrem Einfluß seine volle Freiheit behält, ihr zu folgen oder zu widerstehen. Der Mensch wird von der Gnade nicht überwältigt oder überfallen, da er ihr widerstehen kann; er verhält sich nicht bloß leidend, insofern er sie empfängt, sondern auch selbsttätig und aktiv, da ohne seine freie Mitwirkung die Gnade ihr Ziel nicht erreichen kann. Er kann unter dem Einfluß der Gnade nicht bloß glauben, sondern auch durch Mißbrauch seiner Freiheit die Glaubenszustimmung verweigern. *A.* wurde zu diesen bedenklichen Äußerungen, welche die Freiheit des

Glaubens aufzuheben scheinen, dadurch gedrängt, daß er die Gewißheit, welche ihm zufolge die Gnade in uns wirkt, allzusehr erhob. Er war nicht zufrieden mit der „relativen Gewißheit“, wie sie geschöpfliche Gründe in unserem Geiste erzeugen, sondern forderte für den Glauben eine absolute, übergeschöpfliche Gewißheit; er wollte ein aufgenötigtes, nicht ein freies, dem ausdrücklichen Willensentscheid vorbehaltenes Wissen und beachtete nicht, daß damit die freie Zustimmung des Intellektes sich nicht vereinbaren lasse. Denn wenn der Verstand schon durch geschöpfliche Gründe oftmals zur Zustimmung genötigt wird, um wie viel weniger wird er seinen Assens verweigern können, wenn seine Gewißheit sogar übergeschöpflich und absolut ist?

A. will gewiß die Freiheit des Glaubensaktes nicht leugnen. Im Gegenteil, er hebt öfters ausdrücklich hervor, der Glaube sei eine freie sittliche Tat; er bemüht sich auch zu zeigen, daß in seiner Ansicht die Freiheit des Glaubens gewahrt werde. Sehen wir nun zu, ob ihm dieser Nachweis gelungen ist.

S. 139 schreibt er: „Da die christliche Offenbarung ... Geheimnisse birgt, die auch nach erfolgter Verkündigung dem Diesseitserkennen unzugänglich bleiben, so bedingt ihr Fürwahrhalten wesensnotwendig einen Verzicht auf die unmittelbare Einsicht, also ein Opfer des Intellekts. Aber dieses Opfer schaltet die persönliche Überzeugtheit nicht aus, weil es auf der Evidenz aufruht, daß hinter dieser geheimnisvollen Offenbarung tatsächlich die Autorität der göttlichen Wahrheit und Wahrhaftigkeit steht. Indem der Wille um dieser evident erkannten göttlichen Autorität willen trotz der Unzulänglichkeit des Erkennens die Offenbarungswahrheit bejaht, bekennt er sich zur Absolutheit des göttlichen Wissens, setzt also einen ebenso sittlichen wie persönlichen Akt“.

Die Folgerung wäre vielleicht richtig, wenn der Glaubensakt ein Akt des Willens und nicht des Verstandes wäre, was, wie wir S. 31 f sehen werden, mit der kirchlichen Lehre im Widerspruch steht. Nicht der Wille bejaht die Offenbarungswahrheit, sondern d e r V e r s t a n d; denn die Wahrheit ist Objekt des Verstandes. *A.* muß also zeigen können, daß auch der Verstand durch den mit absoluter Gewißheit erkannten Beweggrund des Glaubens nicht zum Assens genötigt wird. Der Umstand, daß

die christliche Offenbarung in sich Geheimnisse birgt, die auch nach erfolgter Verkündigung dem Diesseitserkennen noch unzugänglich bleiben, erklärt die Freiheit des Glaubens noch nicht. Denn fürs erste gibt es viele geoffenbarte Wahrheiten, die natürlich erkennbar sind und dennoch frei geglaubt werden müssen. Sodann gibt es auch einen notwendigen Glauben an geoffenbarte Mysterien. So sehen die Dämonen die Geheimnisse unserer Religion nicht ein, sondern glauben sie, wie es Jak 2,19 heißt; aber ihr Glaube ist kein freier sittlicher Akt, weil sie, wie der hl. *Thomas* (2 2 q. 5 a. 2 ad 2) sagt, „ex evidentia signorum" zum Glauben gezwungen werden; „vident enim multa manifesta indicia, ex quibus percipiunt doctrinam Ecclesiae a Deo esse, quamvis ipsi res ipsas, quas Ecclesia docet, non videant, puta Deum esse trinum et unum vel aliquid huiusmodi" (in corp. art.). Die sittliche Freiheit des Glaubensaktes wird also dadurch allein noch nicht gewahrt, daß wir die Geheimnisse des Glaubens nicht einsehen; denn trotz dieser Nichteinsicht kann die Glaubenszustimmung selbst notwendig sein, wenn nämlich der Beweggrund des Glaubens mit vollkommener Evidenz erkannt wird. A. muß daher zeigen, daß die durch die Gnade in uns gewirkte Evidenz der Offenbarung, obwohl sie absolut ist, doch unsern Intellekt nicht zur Zustimmung nötigt.

Über diesen Punkt äußert er sich also: „Aber auch die vom Glauben an die Inhalte der Offenbarung vorausgesetzte Evidenz, daß Gott gesprochen hat (veritas ut revelans), ist sowohl in ihrer Genesis wie in ihrer Ausgestaltung zum eigentlichen Glaubensakt an den deus revelans auf die entscheidende Mithilfe des Willens und der Willensgnade angewiesen. Wie auf dem Gebiet des natürlichen Erkennens kein Denkakt möglich ist, ohne daß der Wille den Verstand auf das Erkenntnisobjekt hinlenkt und trotz aller versuchenden Zerstreuungen darauf hingelenkt hält, so vermag noch viel weniger auf dem Gebiet des übernatürlichen Erkennens das von Natur aus auf die Wesenheiten der Sinnendinge hingeordnete und von der Welt der sinnlichen Erscheinungen immer wieder angelockte Denken sich metaphysischen oder gar übernatürlichen Einsichten dauernd zuzuwenden und sein entschlossenes credo in Deum zu sprechen, ohne daß es ein wollendes, von der Willensgnade beherrschtes Denken ist. So ist der theologische

Glaube nicht bloß übernatürliche Erkenntnis, sondern eine gnadendurchwirkte sittliche Tat, virtus supernaturalis, also auch in dieser Hinsicht etwas eminent Persönliches. Und darum ist es nur folgerichtig; wenn die Theologie im Anschluß an den Sprachgebrauch der Hl. Schrift und der Väter den Glaubensakt verdienstlich nennt" (139 f.). Doch die Freiheit, die hier *A.* dem Glauben zuschreibt, ist nicht jene, welche ihm nach dem Vatikanum zukommt. Der Glaube ist nicht bloß insofern frei, als es in unserer Macht steht, unser Denken auf die durch die Gnade gewirkte Evidenz von der Offenbarung hinzulenken oder von derselben abzuwenden, sondern er ist auch in dem Augenblick frei, wenn diese Evidenz von unserem Intellekt erfaßt wird und wir unter dem Einfluß der Gnade stehen: „homo liberam praestat ipsi Deo obedientiam gratiae eius, cui resistere posset, consentiendo et cooperando" (s. 3 cap. 3). Es müßte also gezeigt werden, daß der Mensch auch in dem Augenblick, wo er das Gnadenerlebnis in sich wahrnimmt und durch eine übernatürliche Intuition eine absolute Gewißheit der Offenbarung hat, die Zustimmung zur Offenbarung verweigern kann. Und gerade das ist es, was *A.* auszuschließen scheint, wenn er schreibt: „In dem Augenblick, da ich den offenbarenden Gott mit unbedingter Gewißheit als lebendige Wirklichkeit erkenne, kann ich nicht anders, als ihm um seiner selbst willen vertrauen und glauben" (54).

Anderswo sucht *A.* die Freiheit des Glaubensaktes dadurch zu retten, daß er behauptet, derselbe sei kein Akt des Verstandes, sondern des Willens, der aus Ehrfurcht vor der unendlichen Wahrheit Gottes seine Zustimmung gibt. „Ich spreche mein Kredo nicht wegen meiner Einsicht in die Evidenz der übernatürlichen Gotteserkenntnis, sondern wegen der göttlichen Autorität selbst, insofern es letzten Endes die Ehrfurcht vor eben diesem evident Göttlichen, vor der handgreiflichen Erscheinung des Offenbarungswillens Gottes ist, die zu unbedingter Annahme seiner Bezeugung nötigt" (54). „Im Licht dieser Gewißheit vollzieht der nicht minder gottergriffene, von sieghafter Lust zum Übernatürlichen erfüllte Wille sein entscheidendes Kredo, seinen hemmungslosen Vertrauensakt, seine gewaltige Setzung, die nichts Irdisches zu erschüttern vermag, das Opfer seiner vollendeten Hingabe an den absolut Wahren und Wahrhaftigen" (51). „Indem der Wille um dieser evident erkannten göttlichen Autorität willen trotz der Unzulänglichkeit des Erkennens die Offenbarungswahrheit bejaht, bekennt er sich zur Absolutheit des göttlichen Wissens, setzt also einen ebenso sittlichen wie persönlichen Akt" (139). Allein auch dieser Ausweg ist ungangbar, da nach kirchlicher Lehre der Glaube kein Willens-, sondern ein Verstandesakt ist. Dies erhellt schon aus den ersten Worten des Vatikanums, wonach wir

durch den Glauben das für wahr halten, was Gott geoffenbart hat. Das Wahre ist Gegenstand der Verstandestätigkeit, während das Objekt des Willens das Gute ist. Etwas fürwahrhalten auf das Wort eines andern ist nicht soviel als einem andern seine Ehrfurcht bezeugen. Ausdrücklich wird im sogenannten Modernisteneid das Bekenntnis gefordert, daß der Glaubensakt ein „verus assensus intellectus" sei[1]). Der Wille hat nur insofern einen Einfluß auf den Glaubensakt, als er ihn, durch die Gnade Gottes unterstützt, befiehlt; ein solcher Befehl setzt aber voraus, daß der Verstand durch keine Evidenz genötigt ist, die Offenbarungstatsache zu bejahen. Indem *A.* diese Evidenz zu einer absoluten, übergeschöpflichen macht und aus einer alle Bedenken niederbrechenden Intuition ableitet, hat er sich den Weg versperrt, die Freiheit des Glaubensaktes in genügender Weise zu erklären.

A. baut seine Theorie der Glaubensanalyse auf der Lehre des Vatikanums auf, daß der Glaube eine übernatürliche Tugend ist und sein Akt nur durch die übernatürliche Gnade (Dei aspirante et adiuvante gratia), durch eine illuminatio et inspiratio Spiritus Sancti zustandekommt. Daraus zieht er den Schluß, daß auch der Beweggrund des Glaubens, die Auktorität des offenbarenden Gottes, übernatürlich erkannt werden muß; übernatürliche Erkenntnis ist ihm aber gleichbedeutend mit einer Erkenntnis, die sich nicht auf geschöpfliche Gründe, auf rationale Argumente und menschliche Einsicht stützt, sondern unmittelbar von Gott gewirkt und irrational ist, d. h. mit einer Erkenntnis, für die wir keine objektiven, von Gott verschiedenen Gründe angeben können. Wir nehmen die Offenbarung Gottes um ihrer selbst willen an, nicht weil wir ihre Existenz aus philosophischen und historischen Argumenten erkennen, sondern weil wir uns durch ein mystisches Gnadenerlebnis unmittelbar des offenbarenden Gottes bewußt werden. Sehen wir nun zu, wie die Wirksamkeit der übernatürlichen Gnade nach dem Konzil zu denken ist. Der Glaube, sagt es, ist ein „opus ad salutem pertinens". Der Glaubensakt gehört sonach der übernatürlichen Heilsordnung an und hat eine innere positive Beziehung zum letzten übernatür-

---

[1]) *Denz.-Bannw.* n. 2145.

lichen Ziel des Menschen, zur unmittelbaren Gottanschauung. Dazu ist aber notwendig, daß wir durch die Gnade eine übernatürliche Kraft erhalten, durch welche unser Akt über die natürliche Ordnung hinausgehoben und innerlich, seinem Sein nach übernatürlich wird. Wir können diese Funktion der Gnade als eine ontologische bezeichnen, weil sie dem Glaubensakt einen übernatürlichen, der Heilsordnung entsprechenden Seinscharakter verleiht. Außerdem erwähnt aber das Konzil noch eine andere Wirkung der Gnade, die man in der Theologie als moralischen Einfluß zu bezeichnen pflegt, weil sie unmittelbar die Tätigkeit des Verstandes und Willens beeinflußt: der Verstand wird erleuchtet (illuminatio) und der Wille innerlich angeregt (inspiratio). Worin besteht nun diese Wirksamkeit? Die Erklärung geben uns die dem Konzil von Orange entnommenen Worte: „qui (der Hl. Geist) dat omnibus suavitatem in consentiendo et credendo veritati". Man beachte diese Worte wohl. Die Gnade hebt nicht die den Seelenkräften eigenen Gesetze des Denkens und Wollens auf, sondern unterstützt sie nur, daß sie diesen Gesetzen gemäß „suaviter", d. h. mit Leichtigkeit und Lust handeln und die der Annahme des Glaubens entgegenstehenden subjektiven Schwierigkeiten siegreich überwinden können. Sie erleuchtet den Verstand, daß er die Glaubwürdigkeitsgründe für die göttliche Offenbarung besser und in wirksamerer Form erkennt, als er es sich selbst überlassen zustande brächte; sie schaltet darum die Glaubwürdigkeitsmotive nicht aus dem Bereich des göttlichen Glaubens aus, sondern tritt als ein unterstützender Faktor zu ihnen hinzu. Das ist die klare Lehre des Konzils. Denn nachdem es gesagt hatte, die Kirche sei ein „magnum quoddam et perpetuum motivum credibilitatis et divinae suae legationis testimonium irrefragabile", fügt es die Worte hinzu: „Cui quidem testimonio efficax subsidium accedit ex divina virtute". Äußere Glaubwürdigkeit der Kirche und innere Gnadenhilfe schließen sich nicht gegenseitig aus, wie *A.* meint, indem er die aus den Glaubwürdigkeitsgründen geschöpfte Evidenz dem menschlichen, die durch die Gnade gewirkte Evidenz

dem göttlichen Glauben zuweist; beide wirken vielmehr einträchtig und harmonisch zusammen, um Verstand und Willen des Menschen der Offenbarung Gottes unterwürfig zu machen. Die Gnade unterstützt den Verstand gerade darin, daß sein rationales Erkennen der Offenbarung aus den Glaubwürdigkeitsgründen vollkommener werde und entfacht auch im Willen den pius credulitatis affectus. In der katholischen Theologie galt immer das Axiom: Gratia non destruit naturam, sed perficit. Die natürlichen Gesetze des Denkens bleiben auch unter dem Einfluß der Gnade gewahrt; würden sie aufgehoben, so würde die Natur durch die Gnade vergewaltigt. Wozu hätte denn der Mensch seine Vernunft, wenn er sich durch dieselbe nicht leiten lassen dürfte, sondern immer dem irrationalen Antrieb der übernatürlichen Gnade folgen müßte? Wozu empfiehlt die Kirche so eindringlich die Betrachtung und die vernunftgemäße Erwägung der Glaubenswahrheiten, wenn der Gerechte durch den Einfluß der übernatürlichen Gnade eine irrationale Gewißheit bekommt, was er tun und meiden soll? Die Auffassung *A.s* von der Übernatur widerspricht sowohl der täglichen Erfahrung als auch der kirchlichen Praxis.

Zum Schluß noch die Frage: Wie kann uns die Gnadeninspiration eine absolute Gewißheit von der Offenbarung geben? Über diesen Punkt äußert sich *A.* zweimal (30 f. u. 49 ff.), aber niemals klar. Seine Schilderung des mystischen Gnadenerlebnisses ist überaus poetisch und bilderreich; doch wenn man sein Wesen und seine Wirksamkeit näher ergründen will, sieht man sich in ein undurchdringliches Dunkel gehüllt. Er sagt, durch die Gnade sehe der Mensch wie mit neuen Augen in einer überwältigenden, alle Bedenken niederbrechenden Intuition die goldenen Fäden, welche Gottes Offenbarungswille in das raumzeitliche Geschehen hineingewoben habe, in der Unmittelbarkeit ihres göttlichen Ursprungs; er schaue deutlich Gott selbst, freilich nicht, wie er in sich ist, sondern wie er sich offenbart. Anderseits aber versichert er uns, die Gnade teile keine neuen Vorstellungen, keine neuen Erkenntnisinhalte mit und sei keine Realinspiration; das Neue der Gnade betreffe nicht das quid, sondern das quale; sie sei ein neuer Sinn für das Übernatürliche und werfe ein Bündel voll Licht auf das ungeheuer verwickelte Netz unserer seelischen Erfahrung und lege deren übernatürliche Logik und

Zielstrebigkeit bloß (49 f.). Ich muß gestehen, daß ich den Sinn dieser Worte nicht zu erfassen vermag. Schauen wir durch die Gnade unmittelbar den Offenbarungswillen Gottes selbst (die revelatio activa), oder die von Gott verschiedene geschichtliche Offenbarung (die revelatio passiva), oder beides zugleich? Die Worte *A.s* scheinen das erste anzudeuten. Aber wie kann ich unmittelbar Gott als den Offenbarer wahrnehmen, ohne Gottes Wesen, wie es in sich ist, zu schauen? In Gott gibt es keinen Unterschied zwischen seiner Wesenheit und seinem Offenbarungswillen; wer den letzteren schaut, der schaut unmittelbar auch Gottes Wesenheit, wie sie in sich ist. Und selbst wenn es möglich wäre, den göttlichen Offenbarungswillen für sich allein unmittelbar zu erfassen, dann würde die Gnade doch einen neuen Erkenntnisinhalt mitteilen. Doch vielleicht will *A.* nur sagen, was wir unmittelbar erfassen, sei nicht Gott selbst, sondern nur ein subjektiver Zustand, ein geheimnisvolles Ergriffensein unserer Seelenkräfte, das wir nicht anders erklären können als durch eine unmittelbare Einwirkung Gottes auf uns. Aber in dieser Annahme bleibt die absolute Gewißheit der Offenbarung ein Rätsel. Woher weiß ich denn, daß diese seelische Ergriffenheit nur Gott zum Urheber hat? Bin ich in der Wertung dieses Eindrucks nicht einer Illusion ausgesetzt? Und selbst wenn der göttliche Ursprung dieses Eindrucks mir absolut gewiß wäre, so würde mir dieses Erlebnis doch nur sagen, daß Gott mir unmittelbar nahe und in meinem Innersten tätig ist; aber ich würde immer noch keine Gewißheit haben von jener Offenbarung, welche Gott dem Menschengeschlechte durch die Propheten, durch Christus und die Apostel gegeben hat, die in der Schrift und Tradition niedergelegt ist und mir durch das kirchliche Lehramt unfehlbar vorgestellt wird. Aus der Welt unseres Inneren führt keine Brücke zu jenen historischen Geschehnissen. Um von ihnen sichere Kenntnis zu erlangen, gibt es nur zwei Wege: entweder erhalten wir von außen durch eine lebendige Tradition sichere Kunde dieser Offenbarung oder Gott belehrt uns innerlich, durch eine neue Offenbarung über alles, was er im Laufe der Zeiten zum Heil der Menschheit gewirkt hat. Den ersten Weg dürfen wir nach *A.* nicht betreten, da er uns nur zu einem menschlichen Glauben führte; im zweiten Falle aber ist die Gnade wirklich eine Realinspiration und teilt uns neue Erkenntnisinhalte mit.

Der Weg, den *A.* aus dem durchaus löblichen Motive eingeschlagen hat, dem übernatürlichen Glauben eine feste Basis zu geben, scheint also in jeder Hinsicht ungangbar zu sein. Der christliche Glaube, wie er in den Lehrbestim-

mungen des Vatikanums niedergelegt ist, ist ein obsequium rationi consentaneum, kein irrationales Fürwahrhalten. Er stammt nicht aus dem Innern unseres Herzens, sondern wird uns von außen kundgetan: fides ex auditu. Seine Grundlagen bilden äußere objektive Kriterien, vor allem Wunder und Weissagungen, aus denen wir die historische Offenbarung mit einer jeden vernünftigen Zweifel ausschließenden Gewißheit zu erkennen vermögen, nicht subjektive, allen Täuschungen ausgesetzte innere Erleuchtungen und Intuitionen. Die Offenbarungswahrheiten werden uns von der Kirche und ihrem unfehlbaren Lehramte vorgestellt. Die Entscheidungen dieses Lehramtes sind für uns die höchste Instanz, von der es keine Appellation an eine innere Erfahrung gibt. Nicht Gott spricht unmittelbar zu uns, durch innere Erleuchtungen, sondern er weist uns an die Kirche; ihr Mund ist Gottes Mund: „Wer euch hört, der hört mich; wer euch verachtet, der verachtet mich" (Lk 10,16).

Der neuentdeckte Kommentar des hl. Ephraem zur Apostelgeschichte

Von **August Merk** S. J.—Valkenburg

(I. Artikel)

Von den Auslegungen des syrischen Kirchenlehrers zu den neutestamentlichen Büchern wäre, abgesehen von geringen Bruchstücken, heute für uns alles verloren, hätte uns nicht der Übersetzerfleiß der Armenier diese in mehr als einer Hinsicht so wertvollen Werke gerettet. Die von den Mechitharisten von S. Lazzaro bei Venedig schon vor der Mitte des vergangenen Jahrhunderts in armenischer Sprache veröffentlichten Kommentare zum Evangelium und den Paulusbriefen[1]) sind durch die später erfolgten Übertragungen ins Lateinische[2]) auch den Gelehrten des Westens zugänglich geworden. Die bis in unsere Tage hinein fortgesetzten Untersuchungen über das Diatessaron *Tatians* lassen die Bedeutung der exegetischen Arbeit *Ephraems* erkennen.

I.

Fast zur selben Zeit wie die Kommentare zum Evangelium und zu Paulus erschien in S. Lazzaro gleichfalls in armenischer Sprache ein großer Katenenkommentar zur

---

[1]) Die Schriften des hl. *Ephraem*. Bd. 1–3. Venedig, S. Lazzaro 1836.

[2]) Evangeli concordantis Expositio facta a *S. Ephraemo*, in latinum translata a R. P. *J. B. Aucher*, Mechitarista, cuius versionem emendavit, adnotationibus illustravit et edidit Dr. *Georgius Moesinger*, Venetiis 1876, Libr. Mechitaristarum in Mon. S. Lazari. — *S. Ephraem* Syri Commentarii in Epistolas D. Pauli nunc primum ex Armenio in Latinum sermonem a P. Mechitaristis translati, Venetiis, S. Lazari, 1893.

Apostelgeschichte. Im wesentlichen beruht die Katene auf den Homilien des hl. *Chrysostomus* zur AG. Doch hat auch *E.* einen nicht geringen Anteil an der Katene erhalten. Durch die Veröffentlichungen war der Beweis erbracht, daß die Überlieferung, die dem hl. Lehrer von Edessa auch eine Auslegung der Apg zuschrieb, der Wahrheit entsprach. Für längere Zeit blieb auch dieser Katenenkommentar unbeachtet, bis *F. C. Conybeare* ihm seine Aufmerksamkeit zuwandte und zuerst für *Rendel Harris* die Aufgabe übernahm, die Fragmente aus *E.* auszuziehen und zu übersetzen. Letzterer benützte 1894 diese Arbeit[1]), und *Conybeare* selbst besprach einige Jahre später die Textgestalt der Apg, wie sie sich aus der Katene für *Chrysostomus* und *E.* ergibt[2]).

Erstmals hat m. W. den *Ephraem*text *E. Preuschen* in seiner Erklärung der AG[3]) verwertet. Dann folgte *Th. Zahn* in seinen Untersuchungen über die Urgestalt des Buches[4]).

Conybeare hatte aus den Aussagen des Verfassers der Katene, *Georg Skeurazi*, die Gewißheit erlangt, daß die *E.* entnommenen Scholien nicht aus zweiter Hand geschöpft sind, sondern unmittelbar aus dessen Kommentar stammen. Da die Katene aber erst im 13. Jahrh. zusammengestellt wurde, legte sich die Vermutung nahe, der vermißte Kommentar müsse sich noch auffinden lassen. Die Nachforschungen, die auf *Conybeares* Anregung in den armenischen Bibliotheken angestellt wurden, blieben zunächst erfolglos. Doch im Jahre 1919 wandte sich der Gelehrte, der aus dem Katalog der Hss der Wiener Mechitharisten-Bibliothek[5]) vom Vorhandensein eines Kom-

---

[1]) *Rendel Harris*, Four Lectures on the western text of the New Testament. London 1894.

[2]) *F. C. Conybeare*, On the Western Text of the Acts as evidenced by *Chrysostom*, The American Journal of Philology, Baltimore-Leipsic. 17 (1896) 135—171.

[3]) Handbuch z. N. T., IV 1, Tübingen 1912.

[4]) *Th. Zahn*, Die Urausgabe der AG des Lucas, Forschungen zur Gesch. des neut. Kanons u. d. altkirchl. Literatur IX. Leipzig 1916.

[5]) *J. Dashian*, Catalog der armenischen Hss in der Mechitharisten-Bibliothek zu Wien. Wien, Mechitharisten, 1895.

mentars zur AG wußte, nochmals um Auskunft nach Wien an P. *Akinian*. Die Frage lautete, ob der in Hs 571 verzeichnete Kommentar — nicht auf *E.*, sondern — auf *Chrysostomus* zurückgehe. P. *Akinians* Untersuchungen führten zu dem Ergebnis, daß nicht *Chrysostomus*, sondern *Ephraem* der Verfasser des Kommentars sein müsse. Das lange gesuchte Werk war wiedergefunden. Der namenlos überlieferte Kommentar erwies sich beim Vergleich mit den *E.*-Scholien der Katene unwiderleglich als Schrift des großen Syrers.

Indes die Finderfreude war nicht wenig getrübt durch die Wahrnehmung, daß die Hs, die den Schatz barg, höchst unvollkommen erhalten ist.

Hs 571 ist wie so viele armenische Hss ein Sammelband. Der Hauptteil derselben ist im Jahre 1284 von *Nerses* von Glazor geschrieben. Doch gerade der Anfang, der den Actus-Kommentar enthält, f. 1—22, scheint von einem anderen Schreiber zu stammen, den P. *Akinian* für etwas älter hält als *Nerses*. Die Schrift ist eine schöne Minuskel (b o l o r g i r). Der Text ist in einer Spalte geschrieben. Die Zeilenzahl ist, wie mir P. *Akinian* mitteilt, 23, die Größenverhältnisse der Hs sind 17×11·5 cm, Text 15×9 cm.

Besondere Angaben über die Schreibweise sind nicht gemacht; nach einigen Andeutungen und der Schreibung mancher Worte sind zum Teil noch die älteren Formen angewandt, so *av*, *ev* nicht *o*. Dagegen scheinen andere altertümliche Schreibungen der ältesten Evangelien-Hss nicht mehr gebraucht zu sein. In einer Hs des 13. Jahrh.s sind zweifellos auch die gebräuchlichen armenischen Kürzungen angewandt, die ungleich zahlreicher sind als die Kürzungen der Nomina sacra der alten Zeit. Soweit sich urteilen läßt, ist die Hs mit großer Sorgfalt geschrieben. Der Fehler sind nicht viele, sie scheinen vor allem selten sinnstörend zu sein.

Der Kommentar ist, wie bemerkt worden, ohne Namen überliefert. Ob der Schreiber der Hs schon nicht mehr wußte, wessen Werk er abgeschrieben? Die Tatsache der Namenlosigkeit hat ihren Grund in der mangelhaften Beschaffenheit des Textes. Am Anfang fehlen mehrere Blätter, der Text setzt erst ein mit Apg 2,14, gerade mit dem Beginn der Rede des Petrus. Wie groß der Abgang ist, läßt sich nur annähernd feststellen. Der Schluß des Kommentars ist erhalten, denn die Erklärung reicht

bis in die letzten Verse des Buches hinein und schließt mit einer feierlichen Doxologie f. 22a. Indes sind außer dem Verlust zu Beginn der Hs noch andere zum Teil größere Schäden zu beklagen.

Nach f. 4, Apg 7,43 ist eine Lücke; das nächste Blatt, nach der jetzigen Zählung f. 5, nimmt den Text mit 8,30 wieder auf. Es mag hier wohl nur ein Blatt verloren gegangen sein, doch mit voller Sicherheit ist die Entscheidung nicht zu treffen, da die Auslegung in unserm Kommentar sehr ungleichmäßig ist (vgl. unten S. 48). Von Apg 11 an (f. 8) beginnen einzelne Worte unleserlich zu werden, nach f. 10, am Anfang der Erzählung Apg 15,2, fehlt wiederum ein Blatt. Der Schreiber unserer Hs hat die Lücke hier erkannt und ein leeres Blatt eingeschaltet. Die Berechnung dürfte zutreffen, denn das folgende Blatt nimmt Apg 15,11 auf. Es sind eben die letzten Worte der Petrusrede mit Wahrscheinlichkeit zu erkennen. Von f. 12—15 an zeigen die Blätter oder richtiger, zeigte die Vorlage ausnahmslos größere Schäden. Von f. 12—15 scheint oben nur etwas vom innern Teil der Blätter erhalten zu sein, der untere Teil der Blätter ist dagegen vollständig vorhanden, von f. 15 sogar die ganze untere Hälfte des Blattes[1]. F. 15b schließt ab mitten in der Areopagrede (17,28). Es folgt ein leeres Blatt, f. 16; beim folgenden Blatt ist die Erklärung schon bis Apg 19,10 vorangeschritten. Ob das Fehlende auf einem Blatt Raum fand, läßt sich nicht ausmachen. F. 17—21 sind in ähnlicher Weise unvollständig wie die vorhergehenden. Erst das letzte Blatt, mit dem das Buch abschließt, ist wiederum unbeschädigt.

Diese Übersicht zeigt, bis zu welchem Grade wir von der Wiedergewinnung des Actuskommentars sprechen dürfen. Zum Teil sind es nur klägliche Reste, die vom ursprünglichen Werk auf uns gekommen sind.

Indes ist es dem Geschick des Herausgebers gelungen, diese Reste von anderer Seite her nicht unwesentlich zu ergänzen. Vor allem gilt das von dem verlorenen Anfang des Kommentars. Dieselbe Bibliothek, die uns wenigstens einen bedeutenden Teil des Kommentars gerettet hat, besitzt zwei Hss, die den Anfang desselben überliefern. Ja diese Hss haben sogar den Namen *E.s* bewahrt. Es sind die Hss 47, f. 143—145 und 305, f. 74b—76a, die in dem Buch der Argumente von *Gregor* dem Sohn des Abas

[1]) Hier ist ein Versehen im Druck unterlaufen, statt 6a muß stehen 15a und statt 15a 15b.

auch „den Anfang und das Argumentum der Apostelgeschichte nach dem hl. Ephraem" darbieten. In der Tat enthalten die Blätter eine Einleitung und Inhaltsangabe zu Apg mit einer kurzen Erklärung der ersten 4 Verse des Buches. Die Richtigkeit der Aufschrift und die Zugehörigkeit zu dem in Hs 571 überlieferten Werk wird durch die Gleichartigkeit der Sprache, durch die auffällige Übereinstimmung zwischen der Inhaltsangabe und der späteren Auslegung und endlich durch die entsprechenden Scholien der Katene vollkommen sichergestellt.

Ein weiteres Hilfsmittel zur Ergänzung des Fehlenden sind die Scholien, die unter dem Namen *E.s* in der Katene erhalten sind. Bei der sattsam bekannten Unsicherheit, die in der Katenenüberlieferung sowohl in bezug auf die Namen wie den Text so vielfach zu beklagen ist, werden auch in unserem Fall die Fragen nicht zu umgehen sein, ob die Scholien mit *E.s* Namen mit Recht unter diesem Namen gehen, und wie weit sie den wirklichen Text des syrischen Auslegers übermitteln. Für die Stücke, die durch den Kommentar selbst gedeckt sind, ist die Nachprüfung ohne weiteres möglich und es zeigt sich, daß die Zuweisung an *E.* im allgemeinen zuverläßlich ist. Selbst das eine oder andere namenlos überlieferte Scholion konnte als sein Eigentum nachgewiesen werden. In andern Fällen besteht Zweifel über die Zugehörigkeit oder wenigstens den Grad der Sicherheit derselben[1]).

So, wenn in einem Scholion mehrere Namen auftreten, wie S. 24 der Katene, wo neben *E.* auch *Chrysostomus* erscheint (Apg 1,5), oder S. 45 (Apg 2,2), wo vor *E. Gregor v. Nyssa* zu lesen ist. Von den namenlos überlieferten Scholien ließen sich einige für *E.* in Anspruch nehmen; so sind S. 15 Kap. 3, Z. 10 f, S. 22, Kap. 10 und 11 drei andere Scholien als Eigentum *E.s* anerkannt, die ihm nicht zugeschrieben werden. Endlich ließ sich am Schluß von Apg 12 noch ein Stück unserm hl. Lehrer zuweisen. Zu Apg 18,18 (S. 33) hat P. *Akinian* noch ein herrenloses Scholion aufgenommen, das sich jedoch nicht mit Gewißheit unserm Kommentar zuschreiben läßt, da vom ganzen Kapitel nichts auf uns gekommen ist als einige Scholien.

---

[1]) Hingegen dürften zwei Scholien nicht *E.* sondern *Chrysostomus* angehören, vgl. S. 50 f.

Die Treue in der Wiedergabe des *E.*textes erscheint da, wo eine Nachprüfung möglich ist, sehr verschiedenartig. Manchmal kann eine wörtlich genaue Übereinstimmung mit dem Text des Kommentars festgestellt werden. In andern Fällen ist die Benützung freier; sowohl Erweiterungen wie auch Verkürzungen des ursprünglichen Textes sind zu bemerken. Diese Tatsache, auf die auch der Herausgeber aufmerksam gemacht hat, bleibt zu beachten, wenn die Scholien zur Ergänzung der fehlenden Teile des Kommentars herangezogen werden.

II.

Die Ausgabe des Textes[1]) ist von P. *Akinian* mit größter Sorgfalt veranstaltet worden. Es sei nicht unterlassen, hier nicht allein der hingebenden Arbeit des Wiener Mechitharisten zu gedenken, sondern auch *Conybeares*, der einen so hervorragenden Anteil an der Auffindung des verschollenen Werkes hat und außerdem die Veröffentlichung durch Übernahme der Kosten ermöglicht hat.

Die Einleitung berichtet über die Auffindung des Buches und die Hss sowie die Hilfsmittel, die zur Ermittlung des Textes zur Verfügung gestanden. Einige genauere Mitteilungen über die Paläographie der Hss wären erwünscht gewesen, da wohl nicht jeder Leser im Katalog *Dashians* sich unterrichten kann. Dadurch wären auch die

[1]) Des hl. *Ephraem* Erklärung der Apg, herausg. von P. *Nerses W. Akinian*, Mechitharist. Wien, Mechitharisten 1921, 4°, 40 S. (Kritische Ausgabe von Werken und Übersetzungen der alten Armenier, Bd. 2 Heft 1), (armenisch, Einleitung S. 3—7 neuarmenisch).

Eine englische Übersetzung der Auslegung, die *Lake* in Aussicht gestellt, ist m. W. noch nicht erschienen. Durch die freundliche Mitteilung des Herausgebers des Kommentars erfahre ich, daß P. *A. Vardinian* schon eine lateinische Übersetzung des Kommentars für die Patrologia orientalis t. XX vorbereitet hat. P. *Vardinian* hat auch eine Besprechung der Ausgabe in der Zeitschrift der Wiener Mechitharisten Handes Amsoreay 36 (1922) 403—409 veröffentlicht, die mir durch P. *Akinian* zugänglich geworden. Endlich hat P. *Akinian* auch die Güte gehabt, die Korrektur dieses Artikels zu lesen und einige Ergänzungen und Berichtigungen beizufügen. Auch an dieser Stelle sei ihm für seine Mühewaltung gedankt.

Angaben über die schadhaften Stellen leichter verständlich geworden. Doch betrifft das mehr die Beurteilung der Ergänzungen.

Ein Wort über die in den Hss, besonders Hs 571, bestehende Abteilung des Textes hätte wohl beigefügt werden sollen. *Akinian* hat nicht angedeutet, ob die von ihm gegebenen Abschnitte der Hs entnommen oder von ihm selbst gewählt sind. Letzteres scheint zuzutreffen, da die Haupteinschnitte auf Grund unserer heutigen Kapiteleinteilung gemacht sind.

Wenn noch ein Wunsch zur Ausgabe geäußert werden soll, so ist es der nach einem Verzeichnis der Schriftstellen und etwaiger Verweise auf ähnliche Aussagen in andern *Ephraem*kommentaren, besonders zu den Paulusbriefen, ein Verzeichnis von schwierigen, vielleicht verderbten Stellen und von Druckfehlern. Von letzteren sind mir nur Kleinigkeiten aufgefallen. S. 14, Z. 9 „em" statt „im". S. 13 Scholion 47, Z. 1 „i weraz" statt „i weraj". S. 22,8 f scheint das Verbum ausgefallen zu sein oder es müßte „or" ausgelassen werden.

Für den Anfang ist der Text nach den beiden Hss 47 und 305, die A und B benannt werden, hergestellt. Die Abweichungen der Hss sind im Apparat verzeichnet, auch gelegentliche Varianten aus der Scholienüberlieferung. Wo Hs 571 einsetzt, werden die fehlerhaften Lesarten im Apparat angegeben. Ferner sind die Scholien namhaft gemacht, die eine parallele Überlieferung bieten. Alle Abweichungen der Scholien anzuführen, war überflüssig, da manchmal die Unterschiede belanglos sind, in andern Fällen die Fassung zu frei war. Doch ist bei wichtigeren Texten das ganze Scholion abgedruckt. Namentlich gilt das da, wo der Kommentar selbst lückenhaft ist. *Akinian* hat dann versucht, den Text mit Hilfe der Scholien und der Reste von Wörtern und Buchstaben mit möglichster Vollkommenheit wiederherzustellen. Durch verschiedenartigen Druck ist es ihm gelungen, den Leser aufmerksam zu machen, was aus einem Scholion und was von ihm selbst ergänzt ist. Die Überreste von Wörtern boten dafür einen willkommenen Anhaltspunkt, so daß sich einigermaßen an manchen Stellen ausmachen ließ, wie der Text nach einem Scholion zu ergänzen war. In andern Fällen scheint sich zu ergeben, daß der Scholientext nicht ausreichte und ursprünglich mehr Text vorhanden gewesen sein muß, als

die Scholien enthalten. Die lückenhaft erhaltenen Blätter scheinen abgedruckt zu sein, wie sie die Handschrift bot, mit Beibehaltung der Zeilen. Über manches läßt sich demnach ein sichereres Urteil gewinnen. Zur Vervollständigung hätte auch eine Bemerkung über die Kurzschreibungen gute Dienste tun können. An einigen Stellen möchte ich eine andere Ergänzung vorschlagen als *Akinian*.

Wo die Hss vollständig versagen (Apg 1,5—2,14; 7,42—8,35; 15,2—12; 17,28—19,10) hat sich *Akinian* damit begnügt, die Scholien der Katene, die *E.s* Namen tragen, im Apparat dem Wortlaut nach abzudrucken. Da sich aus ihnen kein fortlaufender Text hätte zusammenstellen lassen, war dieses Verfahren das empfehlenswerteste. Auf diese Weise sind für alle Kapitel von Apg eine Reihe von Erklärungen *E.s* gesichert.

Für Apg 1—2 sind 15 Scholien mitgeteilt, die sich beziehen auf folgende Verse: 1,4. 5. 7. 8. 9. 17. 25; 2,2. 3. 6. 19 f. — Zu Apg 7,42—8,35 sind 8 Scholien vorhanden: zu 7,42 ff. 48 ff. 58 f; 8,1 (mit Anführung von Heb 10,34) 8,3. 5 ff. 14. 27, zu Apg 15,2 ff 3 Scholien, die sich an 15,2. 6 ff. 10 anschließen. — Zu Apg 17, 32—19, 10 stehen noch 9 Scholien zur Verfügung: zu 17,32; 18,6. 8. 14 f. 17. 18. 19 ff; 19,1.

So willkommen uns die Unterstützung ist, die durch die Scholien geboten wird, ein vollkommener Ersatz wird dadurch nicht geschaffen. Der Wunsch, den P. *Akinian* am Schlusse seiner Einleitung ausspricht, wird sich jedem aufdrängen: möge es gelingen, bald eine vollständige Hs des Kommentars aufzufinden. Inzwischen freuen wir uns der Gewißheit, daß wir den größten Teil der Auslegung *E.s* besitzen. Aus dem vorliegenden erhalten wir Kunde über die Sprache des Kommentars (III), sowie über die Grundsätze, nach denen der syrische Kirchenlehrer die Apg ausgelegt hat (IV); wir werden auch die vielleicht für uns noch wichtigere Frage beantworten können, welche Textgestalt dem Erklärer vorgelegen hat (V); zuletzt soll die Inhaltsangabe des Kommentars besprochen werden (VI).

III.

Schon *Dashian* hat bei der Erwähnung der Hs 571 der gewählten Sprache Erwähnung getan, in der die Auslegung verfaßt ist. P. *Akinian* teilt dieses Urteil bedingungslos und spricht sogar von einem klassischen Armenisch, wie es der besten Zeit des armenischen Schrifttums eigen sei. Dieses Urteil der Armenier wird für den Nichtarmenier maßgebend sein müssen. *Akinian* setzt die Übersetzung in den Anfang des 5. Jahrh.s, *Conybeare* war früher 2/3 Jahrhunderte hinabgegangen. Aus eigener Beobachtung glaube ich beifügen zu dürfen, daß Sprache und Darstellung mit der des Pauluskommentars *E.s* etwas verwandt erscheinen, aber nicht soweit, daß nicht bei denselben Stellen starke Unterschiede vorhanden wären. Die Sprache ist verhältnismäßig einfach und durchsichtig. Die Abhängigkeit von einer fremdartigen Vorlage und anderm Sprachgeist tritt meines Erachtens nur ganz schwach hervor. Wenn nicht da und dort gewisse Eigentümlichkeiten die Übersetzung verrieten, könnte man das Armenische für die Ursprache halten. Da der Text aus dem Syrischen geflossen ist, wäre ein Vergleich mit den nach dem Griechischen verfertigten Übersetzungen, namentlich den gewisser Nachahmer des Griechischen, etwa des *Philo*- oder *Irenaeus*-Übersetzers, unangebracht. Es ist mir nicht bekannt, daß armenische Übersetzer eine syrische Vorlage ebenso sklavisch nachgeahmt haben, wie es beim Griechischen häufig geschehen ist. Für unsern Kommentar trifft es sicherlich in keiner Weise zu. Um die Abhängigkeit vom Syrischen zu erkennen, muß man geradezu suchen. Einige Anhaltspunkte lassen sich indes gewinnen.

Auf das Syrische wird das häufige „Unser Herr, Maran" zurückgehen. Semitisch ist sicher die Wiederholung des Demonstrationspronomens nach dem Relativpronomen, die nicht selten zu beobachten ist, so etwa 16,3, wo von der Beschneidung des Timotheus die Rede ist[1]).

---

[1]) „Sa šor majrn ivr oc tlphateaz šna". S. 28, Z. 3; S. 11, Z. 62 f; 12, Z. 92. 99 u. a. — Die Ausgabe ist angeführt nach der Seitenzahl mit Zeilenzahl des betreffenden Kapitels der Apg, da der Herausgeber

Wichtiger und entscheidender ist für die Frage nach der Abhängigkeit die Form, in der die Eigennamen auftreten. Es bedarf kaum der Erwähnung, daß die Namen häufig in der den Armeniern aus der Bibel und dem täglichen Gebrauch geläufigen Form erscheinen.

Namen, wie Jesus, Christus, Lukas, Agrippas und andere, selbst seltenere, wie Tarson statt Tarsus, sind ganz armenisch. Daneben begegnen aber Formen, die deutlich den syrischen Einfluß erkennen lassen. Fast immer schreibt der Übersetzer „Schaugh", „Schmartazi", „Schmavon", fast nie Petros, Eghische, Barscho(v)ma als Name des Magiers 13,6, so syp, Schivgha = Silas, Schmuel = Samuel.

Syrisch ist Thavde statt Theudas, Zor = Tyrus, Zadan = Sidon, wohl auch Anes = Aeneas, syp Anias; die arm. Bibel hat Anea.

Auffällig kann das Vorkommen von griechischen Wörtern im armenischen Text erscheinen, wo in der armenischen Bibel das griechische Wort nicht herüber genommen ist. So Bem = Bema, syp bim; Hretor = Rhetor, syp Rhitra; Astratigajq = Strategoi, syp Estratige (16,20. 22).

Andere Namen haben eine sonst unbekannte Form angenommen: Kenqron = Kenchreae, syp Kenkrees, arm. Bibel Kenqra. 27,5 ist statt Myrrha zu lesen Nimeroj. Die Form hat mit dem Syrischen nichts gemein, weder syp noch syh haben etwas Ähnliches. Die armenische Bibel hat verschiedene Lesarten. Zohrab hat im Text Smivra, im Apparat Zmivrnia; die neueren Ausgaben scheinen den Text verbessert zu haben, wenn sie schreiben Mivra. Nimeroj scheint mit Smyrna, das auch Lesart von E und 69 ist, zusammenzuhängen. Dann hätte der *E*text wohl dieselbe Lesart vertreten.

S. 24, Z. 18 wird Antiochien in die Provinz „Phiposi" (13,14) verlegt, was ohne Zweifel ein Fehler der Abschreiber ist. Im Pauluskommentar (zu 2 Tim 3,11, S. 264) wird die Stadt genannt „illa Phrygiae", doch ist das nur Versehen der lateinischen Übersetzer, da im armenischen Text richtig steht „Pisidazvoz" (S. 255)[1].

---

mit jedem Kapitel eine neue Zeilenzählung beginnt und sie durch das ganze Kapitel ohne Rücksicht auf die Seiten durchführt. — Die Scholien sind angeführt nach den Seiten der Katenenausgabe, die *Akinian* immer am Schluß des Scholientextes angibt und leicht zu finden ist.

[1]) Da weder die armenische Ausgabe noch die lateinische Übersetzung zu dem Worte etwas zu sagen haben, so ist nicht auszumachen,

Apg 17,10 läßt unser Kommentar den hl. Paulus von Thessalonike nach Chaghaph = Chaleb gehen[1]). Der Übersetzer hat also den altorientalischen Namen des syrischen Beroea (Aleppo) auch auf das makedonische Beroea übertragen. Die syrischen Übersetzungen haben hier überall den griechischen Namen übernommen, auch die armenische Bibel hat das getan. So ist wohl anzunehmen, daß dieses Versehen nicht *E.* zur Last zu legen ist.

Auch die Benennung der Apostelgeschichte durch *E.* in unserem Kommentar erweist mitunter die Abhängigkeit vom Syrischen. Sie ist Acta Apostolorum, Gorzq araqeloz. So S. 9,15; 12,3. Dieselbe Bezeichnung findet sich im Pauluskommentar S. 118 und im Diatessaronkommentar S. 222. Zweimal kommt auch die den Syrern geläufige Überschrift Acta duodecim Apostolorum vor (zum Hebräerbrief, S. 302 und 2 Tim 3,11, S. 265). In den syrischen Werken ist die Bezeichnung „in ihren Akten" zu lesen[2]); das Wort wird zur Benennung der Märtyrerakten gebraucht, sonst kaum für die Apg. Zweimal hat der Übersetzer in der Einleitung nach dem übereinstimmenden Zeugnis beider Hss offenbar nach dem Syrischen das griechische Praks (arakeloz) herübergenommen, und zwar zur Bezeichnung der kanonischen Apostelgeschichte des Lukas, S. 9, Z. 1. 13[3]).

Aus den namhaft gemachten Anzeichen und Tatsachen läßt sich eine Bestätigung für die Annahme finden, daß der Actuskommentar nach dem Syrischen übersetzt ist.

---

ob das Armenische oder das Lateinisehe ursprünglich ist. Möglich wäre Antiochia Phrygiae. Vgl. *Hirschfeld*, Pauly-Wissowa, Realenzykl. I 2446.

[1]) Über Chaghaph vgl. P. *A. Vardinian*, Handes Amsoreay 37 (1923) S. 379 f (Akinian).

[2]) Taschi'thon, Op. Syr. I 519 C.

[3]) *Praks* pflegt sonst bei den Armeniern auch für die apokryphen Apostelgeschichten gebraucht zu werden, und dann meist in einer eigentümlichen Verbindung und Zusammensetzung. In der Auslegung des 2 Cor (S. 90, arm. 91) und im apokryphen 3 Corintherbrief (S. 119, arm. 117 f) ist das Wort Praksavathajq zu lesen. das aus πράξεις αὐτῶν entstanden ist. Anderswo wird auch die noch mehr ans Griechische erinnernde Form Braksis avdu oder avdon, αὐτοῦ, αὐτῶν gebraucht.

Doch hat sich der Übersetzer seiner Vorlage gegenüber nicht allzu sehr gebunden, sondern weiß den Inhalt dem Geiste seiner eigenen Sprache anzupassen, ein Zeichen, daß er beide Sprachen in nicht geringem Grade beherrscht hat.

IV.

Versuchen wir nun, die Arbeit *Ephraems* zu würdigen.

1. Wer die Ausgabe *Akinians* zur Hand nimmt, mag versucht sein, sie enttäuscht niederzulegen und der Durcharbeitung kaum für wert zu halten. Von den 40 Seiten der Veröffentlichung gehen 8 Seiten auf Titelblatt und Einleitung; es bleiben noch 32 für die Auslegung. Davon nehmen Apparat und Scholien einen nicht geringen Bruchteil in Anspruch, die als Ersatz für die verloren gegangenen Blätter dienen. Mögen wir indes auch den Verlust noch so hoch einschätzen, auf mehr als 7 Blätter ist er nicht zu berechnen. Bei dieser Schätzung kommen auf die Lücke zwischen Kap. 1 und 2 etwa 3 Blätter, was sehr reichlich bemessen ist; 1 Blatt auf die Lücke zwischen 7 und 8; 1 Blatt in Kapitel 15; 1—2 Blätter zwischen Kap. 17 und 19. Da unter Voraussetzung dieser Ergänzungen die Scholientexte abgezogen werden müssen, wird der ganze Kommentar ursprünglich nicht viel mehr als etwa 40 der Druckseiten unserer Ausgabe ausgemacht haben. War dieses kleine Buch wirklich die Auslegung *E.s*? Oder müssen wir nicht annehmen, daß der Kommentar einst weit umfangreicher gewesen ist?

Es mag auffallen, wenn die Auslegung einiger Teile, die wir, wie *Akinian* in seiner Ausgabe, nach der uns geläufigen Kapiteleinteilung erwähnen, überaus knapp und dürftig ist. Manche Kapitel sind in kaum 25 Druckzeilen behandelt, so 3. 4. 5. 13. 20. 26. 28. Für andere wird nicht einmal dieser Raum beansprucht, 12. 25. 27 bleiben unter 20 Zeilen oder übersteigen kaum 10; Kap. 6 u. 11 kommen nicht auf 10 Zeilen, und Kap. 21 u. 22 zusammen füllen nicht ganz 3 Zeilen (unten S. 75). So mag sich die Frage aufdrängen, ob *E.* sich in der Tat so kurz gefaßt hat und das vorliegende Buch nicht etwa als Auszug aus einem umfangreicheren Werk zu betrachten ist.

Die Vermutung wird trotz dieser Erwägungen unbegründet sein. Die Kommentare zum Evangelium wie zu den Paulusbriefen zeigen, daß *E.* häufig sehr kurz ist und manche Texte nur eben streift und selbst wichtige Aussagen ganz übergeht. Wer sich über den Schrifttext *E.s* vergewissern will, muß oft die unangenehme Feststellung machen, daß die Auslegung ihn vollständig übergangen hat. Was bei den viel wichtigeren und inhaltsreicheren Briefen stattgefunden, konnte umso leichter und öfter bei einem Geschichtswerk geschehen.

Man könnte versucht sein, aus der Kapiteleinteilung zu Beginn des Kommentars einen Anhaltspunkt für die Ausdehnung des Werkes zu gewinnen. Allein die Ergebnisse würden sehr unsicherer Art sein, da einerseits diese Inhaltsangabe sehr unvollständig ist, andrerseits in der Auslegung die Ausführung keinen großen Umfang annimmt. Es soll hier nicht auf diese in mancher Hinsicht beachtenswerte Einteilung eingegangen werden, die am Schluß noch eingehend behandelt werden wird; doch sei darauf hingewiesen, daß in ihr unmittelbar auf die Apg 3 berichtete Heilung des Lahmen die Reise Sauls nach Damaskus und seine Bekehrung folgt. Alles andere ist in der Inhaltsangabe übergangen. Das nächste Kapitel spricht über den Besuch des Petrus in Lydda und die Heilung des Aeneas. In der Auslegung hat *E.* über diesen Vorgang weniger zu sagen, als vorher darüber angedeutet ist.

Die Behandlungsweise ist demnach sehr ungleich und läßt keinerlei Schlüsse auf größeren Umfang des ursprünglichen Kommentars zu.

2. Im allgemeinen ist *E.s* Auslegung kurz, sehr nüchtern und besonnen. Auch im Actuskommentar hat sich die alexandrinische Deutungsweise in keiner Weise durchsetzen, nicht einmal geltend machen können. Zumeist ist die Erklärung nichts weiter als eine nicht einmal breite Umschreibung des Wortlautes der Apg. Von der Breite, die sich nach unserer Auffassung in den Reden und Liedern des syrischen Lehrers so oft geltend macht, ist unser Kommentar kaum berührt. Wir begegnen wohl Abschnitten, in denen die Auslegung etwas länger bei einem Gedanken oder einer Tatsache verweilt, in denen auch Wiederholungen desselben Gedankens vorkommen; man wird daraus auf eine größere Vorliebe für den Gegenstand schließen dürfen.

Allein selbst dann ergeht sich *E.* nicht soweit, wie er es manchmal im Evangelienkommentar getan, wo sich die Erklärung fast zu einer Homilie auswächst, so z. B. bei der Verkündigung des Engels an Zacharias (S. 7—14) oder bei der Heilung der blutflüssigen Frau (S. 76—88).

Eine gewisse Bedeutung legt *E.* sichtlich seinen Ausführungen über die apokryphen Evangelien und deren Bekämpfung durch Lukas bei, über die schon früher gehandelt worden ist[1]).

Mit offenkundiger Liebe ist die Pfingsterzählung behandelt; die Rede des hl. Petrus ist ziemlich weit ausgeführt und selbst erweitert, manche Gedanken kehren mehrfach wieder. Auch sonst gedenkt *E.* gerne der Gaben und Mitteilungen des Hl. Geistes. Eigentümlicherweise ist über die Wahl des Stephanus und seiner Gefährten nichts gesagt, selbst die Rede ist in nur wenigen Zeilen besprochen. Hingegen ist die Bekehrung Sauls mit größerer Ausführlichkeit dargestellt. Hier läßt sich *E.* etwas mehr gehen und die Darstellung erinnert in ihren Antithesen und einer gewissen Breite an seine Homilien und Reden.

In den folgenden Kapiteln ist namentlich die Erzählung über die Vorgänge beim Apostelkonzil in Jerusalem weit ausgeführt; obwohl ein ganzes Blatt verloren gegangen ist, geht der Umfang noch über den des 9. Kapitels hinaus.

Auch das 16. und 17. Kapitel haben *E.s* Aufmerksamkeit in höherem Maße in Anspruch genommen. Alles Übrige ist so kurz dargestellt, daß der Raum nicht einmal ausgereicht hätte, den Wortlaut des Textes der Apg unterzubringen.

Die Auslegung ist nicht bestrebt, einen fortlaufenden, in sich geschlossenen Text zu bieten, sondern greift nach Belieben die Stellen oder Tatsachen heraus, zu denen *E.* etwas zu sagen hat. Manchmal ist die Verbindung hergestellt, häufiger jedoch auf keine Weise versucht, sondern der Text der Apg wird niedergeschrieben oder auch nur angedeutet und daran knüpft sich eine Erweiterung oder längere Ausdeutung. Vielfach wird die Deutung mit dem

---

[1]) Diese Zeitschrift 47 (1923) 322–326.

Wörtchen „jajt e“, „es ist offenbar“ eingeführt. Da und dort versucht *E.*, eine Begründung zu geben, so wenn er erklärt, weshalb die Apostel nach der Auferstehung des Herrn zuerst nach Galiläa gesandt werden und dann die Weisung erhalten, zunächst in Jerusalem zu bleiben. Zumal für das Letztere weiß *E.* eine Reihe von Gründen namhaft zu machen.

Die Apostel sollen erst ihre Ausrüstung erhalten, wie der Soldat erst, wenn er gut ausgebildet und ausgerüstet ist, in den Kampf gesandt wird. Von den Juden in Jerusalem sollten sich viele bekehren, darum mußten sie Gelegenheit haben, zum Glauben zu gelangen. Sie sollten sich nicht beklagen können, sie seien vom Heil ausgeschlossen, deshalb mußte es ihnen angeboten werden. Die Auferstehung des Herrn sollte auch in Jerusalem seinen Feinden gepredigt werden. Die Heiden sollten leichter zum Glauben kommen, wenn sie sähen, wie die Mörder Christi gläubig und die Kreuziger zu Verkündern seiner Auferstehung geworden (S. 12, Scholion S. 22)[1].

Oben ist S. 49 darauf hingewiesen, daß *E.* manchmal die Reden des Schrifttextes in seiner Weise freier ausgestaltet. So fügt er wohl auch bei Verweisen auf das AT den Namen des Propheten oder anderer bei, der im Text fehlt.

Zu Apg 2,16 bemerkt er bei Erwähnung des Propheten *Joel*, er habe gesprochen „in den Tagen der Errettung unserer Väter, die unter *Sivnaqerim*, dem König der Assyrer stattgefunden“ S. 13 f. Zu Apg 3,19 f wird *Daniel* genannt in der Rede des Petrus. Bei den Worten des *Stephanus* 7,51 erinnert *E.* daran, daß *Jeremias* (6,10; 9,26) schon dem Volk die Unbeschnittenheit des Herzens vorgeworfen hat (S. 18, Scholion S. 146).

Indes sind unmittelbare Anführungen aus dem AT außer dem in der Apg selbst gegebenen nicht zu finden. Die Zitate aus dem NT sind hingegen nicht vollständig

---

[1]) *Chrysostomus* führt (hom. 1,4 in Act, MG 60,19) dieselben Gedanken in derselben Folge aus, er spricht gleichfalls von der Bestellung der Apostel nach Galiläa und gibt denselben Grund dafür an, wie unser *E.*-Scholion. Der Ausdruck deckt sich einigemal vollständig mit dem Chrysostomustext. Das alles macht es wohl zur Gewißheit, daß hier nicht *E.*, sondern *Chrysostomus* spricht. Dasselbe gilt vom folgenden Scholien (S, 24), das unter beiden Namen überliefert ist, sich aber ganz hom. 1,5 (60,21) findet.

unterblieben, aber sie sind, wie in den echten Schriften *E.s*, verhältnismäßig selten und meist sehr kurz. Im ganzen Kommentar lassen sich nicht mehr als 12 Zitate oder deutlichere Anspielungen feststellen.

Zwei stammen aus Mt 23,27 und 27,18 (S. 15, Z. 6 f; S. 36, Z. 10), drei aus Lk 2,26 (S. 17, Z. 22 f); 9,9 und 23,8 (S. 38, Z. 16 f); 23,24 (S. 15, Z. 13) „Sie wissen nicht, was sie tun". Von einiger Wichtigkeit ist die Fassung von Lk 2,26, weil sie zweifellos *E.* so eigen ist, da sie auch im Evangelienkommentar mit denselben Worten zu lesen ist (S. 226, arm. 206 unten): Simeon ist vom Geist der Verheißung gegeben, „er werde den Tod nicht kosten, ehe er den Herrn Christus gesehen". Die erste Abweichung „kosten" ist als Einwirkung von andern Stellen der Evangelien zu verstehen, die zweite wird aus Lk 2,11 stammen; sie hat auch in Abc ihre Zeugen, doch hat *Ephraem* allein die Umstellung.

Aus Jo werden zwei Stellen angeführt 16,2 (S. 17, Z. 11 f) und 16,7 (S. 9, Z. 18). Keine Stelle nennt einen Evangelisten mit Namen, wie es bei *E.* zu erwarten ist.

Auf Paulus ist verwiesen S. 15, Z. 13 f, wo das Wort aus 1 Cor 2,8 verwendet ist. Auf 1 Cor 3,2 oder Heb 5,12 ist angespielt S. 14, Z. 16 f. Dazu kommt ein Zitat aus Gal 2,9 (S. 23, Z. 8 ff) und eine Anspielung an 1 Tim 1,13 (S. 20, S. 26 f).

Der Kommentar gibt demnach keine reiche Ausbeute zur Gewinnung des Textes für die andern neutestamentlichen Bücher.

Was die theologischen Anschauungen betrifft, so betont, wie schon S. 49 gesagt worden, *E.* stark das Wirken des Hl. Geistes ganz im Einklang mit der Absicht des Verfassers der Apg. Daß der hl. Lehrer gerade auf diese Seite so sehr achtet, offenbart, wie ihm selbst die Bedeutung der Geistessendung bewußt geworden. Dasselbe läßt sich in den andern Kommentaren feststellen. Doch legt er in diesen noch mehr Gewicht auf die Aussagen über die Person des Hl. Geistes. — Es sei hier beigefügt, daß der Actuskommentar im Gegensatz zu den übrigen weniger Polemik enthält. Abgesehen von den im Eingang erwähnten Verfassern der apokryphen Schriften werden Irrlehrer kaum erwähnt.

Die Gottheit Christi und seine Doppelnatur, für *E.* eine Grundlehre, kommt auch in dem neugefundenen

Werke wiederholt zur Geltung. So läßt er Paulus nach seiner Bekehrung in Damaskus in der Predigt die Gottheit und Menschheit verkünden (S. 21, Z. 50 ff). Ähnlich schon vorher, wenn er zur Pfingstpredigt des Petrus bemerkt: „Sie verkündeten ihn als Menschen, um ihnen die Heilslehre als Milch zu geben, damit sie später, wenn sie vollendet und gläubig geworden, ihn als Richter und Schöpfer und Gott verkündeten und ihn so als wahre Speise böten“ (S. 14, Z. 15—18).

Die Predigt von der Auferstehung Christi nimmt in einer Auslegung der Apg naturgemäß einen breiten Raum ein; doch mag eigens darauf hingewiesen werden, wie *E.* diese Wahrheit für die Bekehrung Sauls ausschlaggebend sein läßt. Durch die Erscheinung Christi kommt Saul zur Überzeugung, daß er den im Himmel verfolgte, nicht wie er bisher geglaubt hatte, einen, der tot und begraben ist (S. 20, Z. 14 ff).

In Verbindung mit der Lehre von der Erlösung und Auferstehung kommt auch bei *E.* das Evangelium von der christlichen Freiheit, dem Aufhören von Gesetz und Beschneidung stark zur Geltung. Schon bei Stephanus war die Rede davon, wieder kommt *E.* darauf zu sprechen bei der Korneliuserzählung; deshalb ohne Zweifel die ausführliche Darstellung und breite Ausführung der Vorgänge in Jerusalem beim Apostelkonzil. Aus diesem Grunde fühlt sich *E.* auch wohl gedrängt, bei der Erwähnung der Beschneidung des Timotheus durch Paulus darauf hinzuweisen, warum dieser Gegner der Beschneidung hier eine Ausnahme machte (S. 29, Z. 10 ff); dasselbe findet sich in der Inhaltsangabe (S. 11, Z. 58 f). Ganz in Übereinstimmung damit hat er selbst den Brief nach Antiochien entsprechend erweitert, wenn er schreiben läßt: „Wenn ihr das beachtet, werdet ihr vom Hl. Geiste erfüllt werden. Denn wenn ihr dies beobachtet, werdet ihr auch ohne Beschneidung und Haltung des Gesetzes den Hl. Geist empfangen, um in allen Sprachen zu reden wie eure Gefährten, Kornelius und seine Freunde, die vor euch erwählt wurden“ (S. 28)[1].

---

[1] Der Text ist der Hauptsache nach aus einem Scholion ergänzt, S. 277 der Katene.

Zur Rede des Apostels vor dem hohen Rat (Apg 23,1 ff) bemerkt die Erklärung, daß Paulus wohl in bezug auf Beschneidung und Sabbat das Gesetz für unverbindlich erachtete, es aber in den wichtigen Fragen über Engel und Geist und Auferstehung heilig hielt (S. 36, Z. 20 ff). Noch einmal läßt *E.* den Grund der Freiheit von Paulus ausgesprochen sein in seiner Rechtfertigung vor Felix (Apg 24,14 f). Der Apostel sagte dort, daß er dem Gott der Väter, Abrahams und seiner Söhne diene, die ohne Gesetz Gott gedient (S. 37, Z. 18 f).

Einer Würdigung bedürfen noch einige geschichtliche Nachrichten und Auffassungen, die in unserem Kommentar zur Geltung kommen. Sie offenbaren allerdings teilweise, daß *E.* von manchen Vorgängen der Urzeit des Christentums keine richtige Vorstellung hatte; sie sind nicht allein in unserm Kommentar, sondern auch in andern Schriften *E.s* vertreten, also zählen sie wohl zu dessen festen Ansichten.

Vor allem verdienen die Äußerungen über die Evangelisten *Markus* und *Lukas* Erwähnung. Apg 12,25 — von P. *Akinian* ist der Vers schon zu Kapitel 13 gezogen — läßt *E.* mit Johannes Markus auch Lukas in der Begleitung des Saulus und Barnabas nach Antiochien kommen. Lukas wird da genannt der Kyrenäer; also hat *E.* den Apg 13,1 genannten *Lucius* mit *Lukas* gleichgesetzt.

Daher mag es sich erklären, daß Lukas nicht in Antiochien wohnhaft gedacht ist, sondern aus Jerusalem kommen kann. Aber es scheint im Kommentartext eine Unebenheit vorzuliegen, denn die Nominativform „Lukas Kyrenazi" stimmt nicht mit dem vorhergehenden „Jovhannov" überein. Den Namen aber als drittes Glied neben Saul und Barnabas aufzufassen, ist wegen der Stellung am Schluß des Satzes schwierig; dies würde auch den Anschein erwecken, als stehe Lukas in anderer Beziehung zu Paulus als Markus oder er sei sogar schon mit Paulus und Barnabas von Antiochien nach Jerusalem gezogen, was gewiß von *E.* nicht gesagt werden sollte, sonst wäre Lukas sicher länger mit Paulus zusammen gewesen. Mit der Bezeichnung des Lukas als Kyrenäers ist die sonst vertretene Meinung, die Heimat des Evangelisten sei Antiochien, nicht wohl vereinbar.

Dagegen teilt *E.* die ältere Überlieferung, nach der Lukas nicht zu den Jüngern des Herrn zählt (S. 9, Z. 2 f); wohl läßt er ihn „von Anfang an" den Aposteln folgen. Das wird aber nur aus Lk 1,2 f mißverständlich herausgelesen sein oder es ist im weiteren Sinn zu verstehen. Daß Lukas auch für *E.* der Verfasser der Apg ist, bedarf keiner besondern Erwähnung; aber daß zwischen der Abfassung des Evangeliums und der Apg ein verhältnismäßig langer Zeitraum liegt, ist eine *E.* eigene Anschauung, die aber notwendig aus mehreren seiner Ansetzungen erfolgt. Nach Apg 13 (S. 23) haben Johannes Markus und Lukas ihr Evangelium schon verfaßt, da sie mit Paulus und Barnabas nach Antiochien reisen. Sie nehmen ihre Bücher begreiflicherweise mit auf die Missionsreisen, die sie mit Paulus unternehmen und Paulus selbst predigt das Evangelium nach Markus und Lukas (S. 23, Z. 3—5). Damit ist der lange Zwischenraum zwischen Abfassung des Evangeliums und der Apg von selbst gegeben. Er wird auch durch eine andere Aussage *E.s* erfordert. Nach ihm wurde das Lukasevangelium der Anlaß zu dem apokryphen Kindheitsevangelium und den Fragen Marias und der Jünger (S. 9, Z. 6 ff). Gegen diese Schriften und ihre Lehren habe Lukas im Anfang der Apg die Grenzen des Wirkens Christi nach oben und unten gezogen (S. 9, Z. 11—21; S. 12,6—8)[1]. — Daß diese zeitlichen Ansetzungen nicht zutreffen können, bedarf keiner Begründung. Mit der Annahme, Lukas habe sein Evangelium schon verfaßt gehabt vor seinem Zusammentreffen mit Paulus, stellt sich *E.* in einen gewissen Gegensatz zu der von *Irenaeus* an nachweisbaren Meinung, das Lukasevangelium sei nach der Predigt des Paulus geschrieben und bringe bis zu einem gewissen Grade dessen Lehre zum Ausdruck. Nach *E.* wäre vielmehr Paulus von Markus und Lukas beeinflußt gewesen und er hätte auch vor allem die Verbreitung dieser beiden Evangelien gefördert.

Es mag in diesem Zusammenhang ergänzend gesagt sein, daß *E.* auch für das vierte Evangelium eine sehr frühe Abfassungszeit an-

[1]) Vgl. diese Zeitschrift 47 (1923) 324.

nimmt. Im Eingang zum Epheserbrief wird der Unterschied zwischen Jo und den drei früheren Evangelien in derselben Weise hervorgehoben, wie es schon von andern geschehen: Johannes will im Gegensatz zu seinen Vorgängern zeigen, daß Jesus nicht nur Mensch gewesen, sondern Gottes Sohn. Darum spreche er im Anfang seines Evangeliums nicht von der Geburt Christi aus Maria oder aus David und Abraham und Adam, sondern beginne mit den Worten: Im Anfang war das Wort. Diese Sätze lehren, daß *E.* mit den Einzelevangelien bekannt sein mußte, da er in ihnen auf die Anfänge von 3 Evangelien hinweist. Sie zeigen ferner durch die Erwähnung der Namen *David*, *Abraham*, *Adam*, daß *E.* auch die beiden Genealogien gekannt hat. Auf die Matthaeusgenealogie hat er auch am Schluß des Diatessaronkommentars angespielt (S. 286), wenn er das Evangelium von Abraham beginnen läßt. Diese Spuren sind umso wertvoller, da sich in den andern Schriften kaum derartige Andeutungen nachweisen lassen[1]).

E. setzt nun voraus, daß das Johannesevangelium schon vor dem Epheserbrief des hl. Paulus geschrieben ist, nicht allein, weil er schreibt, die Epheser seien Schüler des Evangelisten Johannes gewesen, sondern weil er ausdrücklich betont, der Apostel (Paulus) habe gewußt, daß die Epheser über die Gottheit Christi aus dem Evangelium ihres Meisters Johannes vollkommen unterrichtet gewesen seien. Daß *E.* mit diesen Aussagen auch die Abfassung des 4. Evangeliums nach Ephesus verlegt, ist nicht zu folgern. Anderswo (Diatessaronkommentar 286) behauptet er, das Evangelium sei in Antiochien geschrieben. Das läßt sich mit der Einleitung zu Eph vereinigen, da dort nicht gesagt ist, Johannes habe sein Evangelium in Ephesus und für die Epheser verfaßt. Wie dem auch sei, die frühe Anwesen-

[1]) Im Kommentar zur Genesis, Kap. 25 (Op. Syr. I 172) ist die Abstammung Christi von David über *Salomon* und *Nathan* ausgesagt, eine Abstammung, die der Natur und dem Gesetz entspricht. Zu 4 Reg 15 (I 552) ist von *Azarias* gesagt, er heiße in der Genealogie Christi *Ozias*. Ebenso ist Op. syr. III 601 auf die Genealogie bei Mt angespielt. Für die Lukasgenealogie sind Gen 4 (I 144) 77 Geschlechter angenommen. Dagegen ist in Jdc 1 (309) von 70 Geschlechtern die Rede. Indes sind diese Zitate oder Anspielungen ausnahmslos unsicher. Noch fraglicher sind die Andeutungen der griechischen Werke. In einem griechischen Fragment zu Gen 4 (Op. gr. II 324) ist Christus Sohn *Seths*, *Adams* genannt. III 476 wird die Frage aufgeworfen, weshalb der Evangelist statt der 19 Könige von David bis Jechonias nur 14 zähle. Auch *Aphraates* zählt von David bis Jechonias 19 Könige (Dem. 23,17. 21, Patrol. syr. II 49. 65).

heit des Apostels in Ephesus, namentlich die so frühe Abfassung des Evangeliums ist undenkbar.

Auch sonst verrät es sich, daß es *E.* nicht immer gegeben ist, die richtige Verbindung der geschichtlichen Tatsachen zu erfassen. *Barnabas* soll nach der Erklärung von Gal 2,13 (S. 129 der Auslegung dieses Briefes) Heide sein, im Widerspruch mit Apg 4,36. Ist *E.* durch Gal 2,3 verführt worden? In der Erklärung von 2 Cor 11,25 bezieht er die Worte „nocte et die in profundo maris fui" ausdrücklich auf den Schiffbruch während der Romreise. Unbegreiflich ist für uns, wie er den dritten Corintherbrief als echt nehmen und erklären konnte, und wohl noch unbegreiflicher, wie er nicht bemerkte, daß ein Brief aus Corinth an den in Philippi gefangenen Paulus unmöglich ist, wenn die Gefangenschaft dieselbe ist, die Apg 16,23 erzählt wird.

2 Tim ist nach *E.* gegen Schluß der ersten römischen Gefangenschaft geschrieben, wie aus der Einleitung zu diesem Briefe klar hervorgehe. *E.* scheint also nur eine römische Gefangenschaft anzunehmen, da er den Apostel diesen Brief in der sicheren Voraussicht seines nahen Todes schreiben läßt. Diese Auffassung ist auch im Kommentar zur Apg ausgesprochen. In der Inhaltsangabe lesen wir, daß Paulus Berufung an den Kaiser einlegte, um auf Grund dieser Berufung an den Kaiser vor seinem Tode in der Stadt Rom das Evangelium verkünden zu können (S. 12, Z. 91 f).

Über *Markus* scheint der Kommentar eine kleine Unrichtigkeit zu enthalten. Zu Apg 15,28 läßt ihn der Text bei der Trennung von Paulus und Barnabas in Pamphilien zurückbleiben. Das wäre ein Versehen von seiten *E.s*, denn Apg 13,13 ist gesagt, Markus sei nach Jerusalem zurückgekehrt. Doch der Text ist gerade an der entscheidenden Stelle verderbt und nicht durch ein Scholion zu heilen.

Der Herausgeber hat ihn in der Weise ergänzt, daß er die Buchstaben „ev a" vervollständigte zu „anden mnaz", und dort geblieben war. Indes diese Ergänzung ist nicht notwendig. Es läßt sich eben so leicht ergänzen „anti darzav jem", von dort nach Jerusalem zurückgekehrt war. Der Raum für diese Ergänzung ist reichlich vorhanden. Ich ziehe sie deshalb unbedenklich vor. Auch in der folgenden Zeile ist ein unzweideutiger Hinweis auf 15,38 zu erkennen. Es sind noch die Worte erhalten: „na end nosa i gor",

letzteres ist fraglos richtig ergänzt zu „gorzn". Die Worte lauten demnach etwa: und weil er nicht mit ihnen zum Werk gegangen war oder hatte gehen wollen.

Bei der Erwähnung Agrippas II (S. 39, Z. 10 f) bemerkt *E.*, dieser König sei Nachfolger des Herodes in der Herrschaft gewesen. Da keine genauere Angabe gemacht ist, läßt sich nicht ermitteln, ob *E.* eine richtige Vorstellung vom Herrschaftsgebiet Agrippas II und seiner Abstammung gehabt hat. Da vom Tode Agrippas I im Kommentar selbst gesprochen ist, wird dem hl. Lehrer der Irrtum nicht zuzuschreiben sein, daß er Vater und Sohn gleichgesetzt habe. Doch liegt in bezug auf Agrippa I ein Irrtum vor, wenn *E.* von ihm sagt, er habe eine von den 4 Provinzen Palästinas erhalten (S. 23, Z. 2).

Über andere zum Teil sehr bemerkenswerte Behauptungen und Deutungen *E.s* soll im folgenden Abschnitt gehandelt werden, da sie zum Teil nicht so sehr auf Auslegung von seiten des Erklärers beruhen, als in dem von ihm gelesenen Text begründet sind.

Zur Frage des Schuldcharakters der Erbsünde

Von Dr. **Josef Blasius Becker**—Mainz

Wohl der dunkelste Punkt in der Lehre von der Erbsünde ist die Frage nach ihrem Schuldcharakter. Nach der Lehre der Kirche haftet die Erbsünde als Erbschuld jedem Menschen an. Das Konzil von Trient[1]) bestimmt ausdrücklich, daß die Erbsünde dem Ursprung nach eine und durch Vererbung, nicht Nachahmung auf alle übergeht und jedem innewohnt (inest unicuique proprium). Es handelt sich also nicht bloß um ein Erbübel, sondern um eine Erbschuld; nicht bloß die Strafe für die Ursünde lastet auf allen, was noch in etwas verständlicher wäre, sondern auch die Schuld.

D. F. Strauß schreibt hierzu[2]):

„Schon die Pelagianer bemerken, es sei auf keine Weise zuzugeben, daß Gott, der eigene Sünden verzeiht, fremde zurechnen sollte[3]). Besonders die Vorstellung, daß auch schon die neugeborenen Kinder um der Sünde Adams willen der Schuld und Verdammnis unterworfen sein sollten, müßte man empörend finden. ‚Du sagst', ruft *Julian* dem *Augustinus* zu, ‚keine eigene Schuld laste auf den Kindern, aber fremde. Doch von wem ist je dem unbefleckten Gewissen ein fremdes Vergehen zur Last gelegt worden? wo ist der herzlose, Gottes- und Billigkeitsvergessene Barbar, der ein solches Urteil fällen kann?'"[4]).

---

[1]) Sessio 5 can. 3, *Denzinger* n. 790.

[2]) Die christliche Glaubenslehre II 64.

[3]) *Augustinus*, De peccator. meritis et remissione 3, 8, 15 ML 44,194.

[4]) *Augustinus*, Contra Julianum opus imperf. I 1, 48 ML 45.1069.

Die Antwort *Augustins* war der Hinweis auf die Stelle, Röm 5,12, daß in Adam alle gesündigt haben. *Strauß* meint:

„Außerdem, daß schon *Julian* diese falsche Übersetzung berichtigt hatte, so fragt sich, wie die jetzt Geborenen in Adam, d. h. fürs Erste überhaupt, ehe sie selbst, ja ehe ihre Väter und Urväter waren, sündigen konnten? Die Sünde setzt den Willen, der Wille das Bestehen der Person voraus, hier aber müßte der Wille vor der Person, die Tat vor ihrem Subjekte vorhanden gewesen sein"[1]).

Auf die Antwort *Augustins* kommen wir S. 69 zu sprechen, sie befriedigt nicht in alleweg, wie manche Versuche der Theologen, den Schuldcharakter der Erbsünde verständlich zu machen. Kardinal *L. Billot*[2]) meint, es sei wohl kein Dogma der Kirche so falsch aufgefaßt worden wie dieses, „keines — warum soll ich es nicht sagen? — das so entstellt und verkehrt worden ist durch gewisse Theologen aus der Zeit des Verfalls der Theologie im 18. Jahrh.". Den Hauptgrund des Mißverständnisses findet er darin, daß man die Erbsünde im Grunde gerade so auffaßte wie die persönlichen Sünden, was zu offenen Widersprüchen führte. Die richtige Auffassung gibt er im Anschluß an den hl. *Thomas* in seinem Werkchen De peccato personali et originali[3]) und in den Artikeln der Études[4]).

I. Machen wir uns zuerst klar, wie der Begriff der Sünde und der Sündenschuld aufzufassen ist, sowie in welcher Weise diese Begriffe auf die Erbsünde anzuwenden ist. *Billot* spricht sich darüber vortrefflich aus[5]):

„Sünde im allgemeinen kann in einem zweifachen Sinne genommen werden. In erster Linie nimmt man den Begriff Sünde von der vorübergehenden Sündentat (peccatum actuale); sodann zweitens von der Wirkung dieser Handlung, der Sündenmakel, die einen dauernden Sündenzustand begründet, der solange andauert, bis durch Nachlassung der Sünde die Gnade wiedergegeben ist. Wenn die Hl. Schrift davon redet, daß die Sünden weggenommen, zerstört, abgewaschen sind, so kann nicht die Rede sein von der sündhaften Handlung, weil diese der Vergangenheit angehört. Um sie

[1]) *Julian* a. a. O. 4, 104.
[2]) Études 162 (1920 I) 131 f.
[3]) 4. ed. Prati 1910.
[4]) 162. 163 (1920 I II).
[5]) Études 162 (1920 I) 135 ff.

zu zerstören, müßte Geschehenes ungeschehen gemacht werden, was in sich widerspruchsvoll ist und nicht einmal durch Gottes Allmacht vollbracht werden könnte. Mag nun auch die Sündentat vom Sündenzustand verschieden sein, so kann doch dieser Zustand nur als Wirkung der Sündentat, die ihn herbeiführte, verstanden werden; er hat immer eine wesentliche Beziehung zur Sündentat als zu seiner Ursache, seinem Seinsgrund und aus dieser Beziehung ergeben sich auch die numerischen und spezifischen Unterscheidungen der Sünden. Die Offenbarung zeigt uns nun zwei Arten von Sündenzuständen oder Sündenmakeln: Die erste, die persönliche Sündenmakel, die auf der sündigen Tat dessen beruht, der auch Träger des sündhaften Zustandes ist. Dieser Zustand bietet keine besonderen Schwierigkeiten, er ist uns aus trauriger Selbsterfahrnng nur zu bekannt. Die zweite Art von Sündenzustand beruht nicht auf der persönlichen Sündentat des Trägers der Sündenmakel, sondern auf der Sündentat eines andern, von dem wir abstammen, auf der Sündentat des ersten Menschen, des gemeinsamen Hauptes der Menschheit; das ist die Makel der Erbsünde, der erbsündliche Zustand. Zwischen beiden Zuständen kann offenbar nur eine Analogie bestehen, beide sind nicht völlig gleichartig; wollte man dem einen die Natur des anderen beilegen, so würde man nur Verwirrung anrichten, wie es leider manche Theologen durch ihre Erklärungen des Dogmas getan haben".

1. Worin besteht nun das eigentlich Charakteristische der Erbsünde? Zuerst, daß die Ursünde als Sündentat von Adam und von ihm allein begangen wurde, ohne daß wir irgendwie dabei beteiligt waren, ferner daß trotzdem aus dieser Sündentat Adams eine Makel folgte, die auf seine ganze Nachkommenschaft überging und übergeht. Wie diese beiden scheinbar widerspruchsvollen Punkte zu verstehen sind, wird eine genaue Erklärung der Lehre der Hl. Schrift und Tradition und besonders eine genaue Auffassung des Urstandes, in den Gott unsere Stammeltern versetzte, zeigen.

Eine weitere Vorbemerkung betrifft den Begriff der Sündenschuld. Auch in ihm ist ein doppeltes Moment zu unterscheiden, ein aktives, das in der Verschuldung liegt, und ein passives Moment, das in dem verschuldeten Zustand liegt, der die Wirkung der schuldbaren Tat ist. Eine Schuld im Sinne von Verschuldung (Schuld im aktiven Sinne) ist nicht denkbar ohne Beteiligung des freien Willens; dies trifft auch bei der Erb-

sünde zu, sie ist verschuldet einzig und allein durch die freie Sündentat Adams; wir, seine Nachkommen, sind in keiner Weise daran beteiligt. Daß ein schuldbarer Zustand denkbar ist ohne persönliche Verschuldung, worin nach vielen Theologen das unerfaßliche Geheimnis der Erbsünde liegt, werden wir S. 78 begründen.

2. Nach diesen Vorbemerkungen haben wir zunächst zwei Wahrheiten klarzustellen und zu begründen: A) Die Erbsünde ist ohne eine Beziehung zum freien Willen nicht denkbar; B) bei der Erbsünde ist jede Beteiligung unseres freien Willens, wie sie von verschiedenen Theologen, besonders von *Kleutgen* und *Scheeben*, behauptet wird, völlig auszuschließen.

B) Der erste Punkt ist von der Kirche gegenüber den irrtümlichen Anschauungen der Reformatoren und Jansenisten scharf hervorgehoben worden. *Luther*, *Zwingli*, *Kalvin* und *Beza* hielten den erschaffenen Willen, selbst bezüglich der ersten Sünde, für unfrei[1]). Man legte das Wesen der Erbsünde in die böse Begierlichkeit, in die habituelle Konkupiszenz, bei der der freie Wille nicht beteiligt ist[2]). Zu beachten sind hier besonders die zwei verurteilten Sätze von *Baius*: 46: Die freie Willensbetätigung gehört nicht zum Wesen und zur Definition der Sünde; 47: Daher ist die Erbsünde eine wahre und eigentliche Sünde ohne jegliche Beziehung zum Willen, von dem sie ihren Ursprung hatte[3]). *Bajus* behauptete, die Erbsünde sei gewollt (voluntarium) mit dem habituellen Willen des Kindes; weil es nicht den gegenteiligen Willen habe, d. h. die Sünde nicht ablehne, deshalb sei es auch dafür verantwortlich; für die Freiheit genügt im allgemeinen, daß auf den Willen kein äußerer Zwang ausgeübt wird. Mit Recht macht *Bellarmin*[4]) gegen diese Ansicht geltend, daß zur Schuld eine aktive Beteiligung irgend eines Willens erforderlich sei, sonst wäre das

---

[1]) *Heinrich*, Dogm. Theologie VI 762 ff.

[2]) *Heinrich* a. a. O. 774.

[3]) *Denzinger* 1046 f.

[4]) De amissibilitate gratiae et statu pecc. 5, 18.

Gewollte (voluntarium habituali voluntate) etwas Naturgemäßes und der Barmherzigkeit, nicht des Tadels würdig. Würde jemand im sogenannten Naturstand (status naturae purae) erschaffen, so wäre er ohne Gnade und ohne habituelle Zuwendung zu Gott und behaftet mit der Konkupiszenz; hätte er dabei auch keine gegenteilige Willensneigung Gott gegenüber, so könnte er doch nicht im eigentlichen Sinn des Wortes ein Sünder heißen und wäre es auch nicht. Ohne Beteiligung des freien Willens ist also eine Sünden s c h u l d undenkbar.

Thomas unterscheidet drei Begriffe: defectus, malum, culpa, in denen eine Steigerung enthalten ist und der folgende immer mehr sagt als der vorhergehende[1]). *Kleutgen* erklärt dies kurz: „Mangel' drückt nur das Abgehen eines Guten aus; derselbe wird ein ‚Übel', wenn das Gute, welches abgeht, vorhanden sein m ü ß t e; und er wird ‚Schuld', wenn er im freien Willen seine Ursache hat. So ist der Abgang des Lebens im Steine ein bloßer Mangel, im Tiere Mangel und Übel, im Selbstmörder Mangel, Übel und Schuld"[2]).

Dies muß auch in der Ursünde und der Erbsünde sich finden und es findet sich auch sowohl in der Sünde A d a m s wie in dem sündhaften Z u s t a n d, in dem w i r uns befinden. In der persönlichen Sünde Adams macht dies keine Schwierigkeit, wohl aber in der Erbsünde, an der wir mit unserem Willen in keiner Weise beteiligt sind. O d e r s o l l t e d i e s d o c h d e r F a l l s e i n? *Hermes* hatte behauptet, es sei ein Widerspruch enthalten in der Lehre, daß die Handlung Adams nicht bloß eine persönliche, sondern zugleich eine allen seinen Nachkommen gemeinsame Handlung gewesen sei, ein Widerspruch, den keine Erklärungen der Theologen lösen könne. Daher behauptet er, die Erbsünde könne nur Zustand, d. h. eine solche Beschaffenheit unserer Natur sein, welche uns o h n e a l l e B e z i e h u n g a u f d i e T a t A d a m s zu Sündern mache. Daher mußte er auch leugnen, daß dieser sündhafte Zustand in uns Sünde i m e i g e n t l i c h e n Sinn des Wortes sei, daß er uns schuldig und strafwürdig mache[3]). Darin

[1]) 2 dist. 30 a. 2.
[2]) Theologie der Vorzeit II n. 455.
[3]) Vgl. *Kleutgen* nr. 431.

hat er Unrecht, denn dies widerspricht klar den Bestimmungen des Trienter Konzils. Demgegenüber besteht *Kleutgen* mit Recht darauf, daß die Erbsünde jedenfalls eine Beziehung zum freien Willen Adams hat. Er geht aber noch weiter.

„Die Sünde Adams kann aber in allen seinen Nachkommen diesen Zustand der Sünde nicht begründen, insofern sie eine ihm persönliche, sondern nur insofern sie eine von allen gemeinsame Sünde, eine Tat des Geschlechts war[1]); und ebenso kann sie seinen Nachkommen, nicht insofern sie Einzelwesen der Gattung sind, d. h. nicht durch ihr persönliches Handeln, sondern nur durch ihre Abstammung von Adam eigen werden" (n. 455). „Die freie Willenstat, worin der Sündenzustand, indem wir geboren werden, seinen Grund hat, kann nicht Tat unseres persönlichen Willens, sondern nur die Übertretung Adams sein. Dies ist nun aber wiederum nicht möglich, wenn die Sünde Adams nicht auch auf irgendeine Weise unsere Tat war"[1]) (n. 438). „Wenn es unmöglich ist, daß wir durch fremdes Tun sündigen, so muß es auch unmöglich sein, daß wir durch fremdes Tun zu eigentlichen und wahren Sündern werden" (n. 439). „Es ist schlechterdings unmöglich, im wahren Sinne des Wortes Sünder zu sein, ohne irgendwie gesündigt zu haben" (n. 431).

Diese Auffassung, die auch von vielen anderen Theologen, besonders von *Scheeben*[2]) vertreten wird, halten wir für unrichtig, sie löst nicht das Rätsel von der Erbsünde, sondern verwirrt nur und bringt unlösliche Schwierigkeiten. Wir betonen also vor allem: Handelt es sich um die Beteiligung des freien Willens bei der Erbsünde, so kann nur der freie Wille Adams in Frage kommen, alle Konstruktionen der Theologen, wie die Tat Adams auch unsere Tat sein könne, sind gekünstelt und innerlich unhaltbar.

B. Wir haben nun die S. 62 als zweite Wahrheit bezeichnete Auffassung zu begründen.

a) Manche Theologen im 16. Jahrh. haben sich eine Beteiligung unseres freien Willens bei der Ursünde in folgender Weise gedacht: Kraft eines positiven Dekretes Gottes, das unserem Stammvater gebührend mitgeteilt wurde, sei er zum moralischen oder juridischen Stamm-

---

[1]) Die Sperrung ist von uns. [2]) II § 200.

haupt der ganzen Menschheit bestellt worden. Bezüglich des Prüfungsgebotes, d. h. des Verbotes von der Frucht des Baumes der Erkenntnis von Gut und Böse zu essen, seien die Willen aller Nachkommen in dessen Willen derart eingeschlossen worden, daß sein Verhalten dem Prüfungsgebot gegenüber auch als Verhalten aller Menschen gelten solle und daß alle Menschen geradeso verantwortlich gemacht wurden wie Adam. Hätte Adam Gottes Gebot beobachtet, so hätten wir alle mit ihm das Verdienst des Gehorsams und so wären alle Privilegien des Urstandes auch uns gesichert gewesen; übertrat nun aber Adam das göttliche Gebot, so hätten auch wir es mitübertreten; Adams Tat wäre auch unsere Tat, wir wären wie er dafür verantwortlich und hätten dafür auch alle ihre Folgen zu tragen[1]). *Billot* fragt demgegenüber mit Recht: Heißt das nicht die Erbsünde zu einer persönlichen Sünde machen, an der der freie Wille eines jeden seinen Anteil hätte? Die ganze Hypothese ist unfaßbar, ist ein flagranter Widerspruch mit dem sittlichen Gefühl. Man schriebe mir eine Handlung zu, die ich niemals begangen, man machte mich verantwortlich für eine Tat, die geschah, ehe ich überhaupt existierte. Das heißt nicht das Geheimnis erklären, sondern Widersinniges behaupten. Das ist nicht mehr eine Lehre, die über die Vernunft hinaus geht, sondern gegen die Vernunft ist. Man denkt unwillkürlich an die Fabel von Wolf und Lamm, das der Wolf beschuldigte, im vorigen Jahre das Wasser getrübt zu haben. Wie hätte ich das tun können, erwiderte das Lamm, damals war ich ja noch nicht geboren!

b) Auf das Gleiche kommt hinaus eine andere weit verbreitete Erklärung der Theologen, die dahin geht: Gott habe durch ein positives Gesetz oder einen Vertrag ein moralisches Band zwischen dem Willen Adams und dem gesamten Menschengeschlecht geknüpft. Adam sei dadurch der Repräsentant, das juridische Haupt des Geschlechtes geworden, d. h. er habe als Bevollmächtigter der

[1]) *De Rubeis*, De peccato orig. c. 61.

Menschheit in unserem Namen gehandelt bei dem Prüfungsgebot, beziehungsweise bei der Übertretung des Gesetzes. Sie berufen sich auf die Analogie des Vormundes, der als juristischer Vertreter des Mündels Verträge schließt, Schulden übernimmt u. s. w. — Ist das nicht im Grunde dieselbe Annahme wie die vorige vom Einschluß des Willens aller Menschen in den Willen Adams? Auch hier haben wir es zu tun mit einem Willen, von dem man annimmt, daß er handelt, bevor er existiert, von einer moralischen Verantwortlichkeit für eine Handlung, an der man in keiner Weise, weder direkt noch indirekt, weder näher noch entfernter beteiligt war.

Was will man den Arminianern erwidern auf ihre Behauptung: „Keiner kann im Namen eines andern handeln, ohne von ihm bevollmächtigt zu sein: in diesem Falle allein darf jenes, was er verbricht, jenem zugerechnet werden. Allein eine Vollmacht hatte Adam nicht und er konnte sie nicht haben von solchen, die alle erst nach ihm und zum Teil erst mehrere tausend Jahre nach ihm zur Welt kommen sollten"[1]). Die Berufung auf den Vormund als Bevollmächtigten des Mündels ist nicht zur Sache. Ein Vormund handelt im Namen seines Mündels nur in bezug auf die Verwaltung der Güter, die ein gerechtes, im Interesse des Mündels gemachtes und fürs Gemeinwohl nötiges Gesetz ihm in die Hände legt. Wie aber ist es denkbar, daß eine sittliche Schuld des Vormundes dem Mündel imputiert werde? Man kann nicht einmal von einer präsumtiven Bevollmächtigung Adams oder einer präsumtiven Zustimmung zu seiner Handlung reden, weil eine Präsumption nur „in favorabilibus" stattfindet, in Dingen, die zu unserem Vorteil gereichen, nicht in odiosis, die uns zum Schaden gereichen.

c) Auch andere Analogien, die vorgebracht wurden, sind nicht zur Sache, so z. B. wenn man hinweist auf die moralische und soziale Einheit in der Familie oder im Staate. *Gutberlet*[2]) meint: Was der Vater als Familienhaupt tut, ist für die ganze Familie getan. Nicht bloß glückliche und unglückliche Unternehmungen desselben gereichen den Kindern zu Segen und Fluch, auch seine Ehre und Schmach gehen auf die Familie über, seine Schuld und Verdienste werden nach allgemeiner Schätzung

---

[1]) Vgl. *Strauß*, Die christl. Glaubenslehre II 67.

[2]) A. a. O. 378.

Schuld und Verdienste seiner Angehörigen". Die letzte Behauptung bestreiten wir, wenn es sich um moralische Schuld handelt. Die Familie muß unter Umständen die fatalen Konsequenzen der Schuld des Familienhauptes tragen, ihre Angehörigen können aber die moralische Schuld des Familienhauptes nur dann teilen, wenn sie seine sündhafte Tat direkt oder indirekt beabsichtigt haben.

Ähnliches, fährt *Gutberlet* fort, gilt auch von jeder anderen, insbesondere der staatlichen Gesellschaft. Der Staatsvertrag, den der Fürst schließt, bindet den Willen aller Untertanen; durch seine Kriegserklärung werden alle Bürger Feinde eines fremden Staates. Dies gilt auch dann, wenn der wirkliche Wille der Untertanen sich gar nicht an dem fraglichen Akte beteiligt, ja wenn derselbe dem des Fürsten tatsächlich entgegen ist. „Freilich, fügt *Gutberlet* mit Recht hinzu, kann in letzterem Falle von einer eigentlichen Feindschaft der Untertanen mit denen des bekämpften Staates, von einer wahren Schuld der Untertanen im Falle des Vertragsbruches ihres Hauptes nicht die Rede sein, es ist eine offizielle, legale Feindschaft und Schuld, keine persönliche (und eigentliche, fügen wir hinzu). Die Staatsangehörigen können nämlich nie so eins mit ihrem Repräsentanten werden, daß seine persönliche Tat ihr persönliches Verdienst oder Mißverdienst werde". Ganz richtig: Selbst für den Fall, daß ein Monarch verbrecherischer Weise den Weltkrieg verschuldet hätte, könnte nicht ein ganzes Volk moralisch dafür verantwortlich werden. Mit Recht macht daher *Billot* (p. 147) gegen obige Erklärungsversuche der Erbsünde, daß Adam das juridische Haupt, der Repräsentant des Geschlechtes war, geltend, sie führen zur Annahme einer persönlichen Schuld aller Menschen.

d) Das Gleiche gilt von der Erklärung *Scheebens*, die eine innere Begründung der Universalität der Erbsünde geben soll[1]). Er stellt den Satz auf:

Die allgemeine Bedeutung und Wirksamkeit der aktuellen Ursünde ist begründet durch den eigentümlichen und einzigen Charakter der ersten Sünde des Stammvaters als einer Gesamthandlung des Geschlechtes durch sein Stammhaupt[2]). Zur Erklärung und Begründung wird bemerkt: Damit die Ursünde des Stammvaters für alle seine Nachkommen ebenso wie für ihn selbst als Prinzip wahrer und eigentlicher Sündhaftigkeit und Strafwürdigkeit gedacht werden könne, genügt es nicht, wie für die materielle Allgemeinheit der Verschlechterung der Natur, die Ursünde einfach als eine Hand-

[1]) II § 200 nr. 290. [2]) Von uns gesperrt.

lung zu nehmen, die eben als Handlung ihrem physischen Urheber allein angehörte. Denn das zur wahren und eigentlichen Sündhaftigkeit und Strafwürdigkeit erforderliche Schuldigsein kann nur demjenigen Subjekte erwachsen, welches auch bei der Verschuldung, die nur als eine freie sündhafte Handlung sich denken läßt, beteiligt ist".

Hiergegen gilt genau dasselbe, was *Billot* gegen die unter a) und b) gegebenen Erklärungen der Erbsünde geltend macht; es heißt den Begriff der Sünde und Schuld gleichmäßig auf die persönliche und die Erbsünde übertragen, es heißt die Erbsünde zu einer persönlichen Sünde machen. *Scheeben* geht (S. 278) so weit, seine These als strenges Dogma anzusehen. Die konziliarischen Definitionen sprächen dies zwar nicht eigens aus, „aber vor, in und nach den pelagianischen Kämpfen sei dieser Punkt von den Vätern und Theologen konstant betont worden unter Berufung auf das Wort des Apostels [Röm 5,12: in quo omnes peccaverunt]; darum sei sie nicht bloß als sichere theologische Wahrheit, sondern als strenges Dogma anzusehen und dies umso mehr, weil das von der Kirche in der Verdammung der Sätze 46 u. 47 des *Baius* zum Wesen der Sünde geforderte voluntarium in unserem Falle (in die Beziehung zum Willen Adams verlegte) eben als ein solches gefordert wird, wodurch der Inhalt der Sünde dem Subjekte derselben als von ihm verschuldet soll angerechnet werden können"[1]). Sehen wir uns die Begründung dieser These aus Schrift und Tradition etwas näher an.

„In der Tat stellt der Apostel ausdrücklich als Grund zunächst der allgemeinen Strafe, dann aber auch der allgemeinen Sündhaftigkeit auf, daß alle Menschen gesündigt haben, nämlich in dem einen ersten Menschen und durch die eine Handlung des Ungehorsams, die physisch von diesem einen vollzogen wurde. Das heißt m. a. W., die eine Handlung des ersten Menschen ist moralisch nicht bloß seine eigene persönliche Handlung, sondern eine Gesamthandlung aller gewesen, und mithin sind auch die Folgen jener Handlung nicht bloß als solche anzusehen, welche in Adam seinen Nachkommen von ihm bereitet und angetan worden sind, sondern auch als solche, welche die Nachkommen selbst in Adam sich bereitet und zugezogen haben",

[1]) Von uns gesperrt.

Wir bestreiten entschieden die letzte Folgerung, die *Scheeben* aus den Worten des Apostels zieht, ebenso was er unter: „m. a. W." erklärt. Wie beweist er, daß sie die des Apostels ist? Können die Worte „in quo omnes peccaverunt" nur so erklärt werden? Mit Recht legt *Scheeben* im Gegensatz zu *Billot* S. 153, 1 und *Mazzella*[1]) kein Gewicht darauf, ob das „in quo" als Relativum auf „unum hominem" bezogen wird, was eine nicht unbedeutende grammatische Schwierigkeit hat, oder ob es nur den Sinn einer kausalen Partikel = „eo quod" hat; er meint aber zugunsten seiner Anschauung anführen zu können, daß der Apostel den einen Menschen und dessen eine Handlung bei der Behauptung ihrer universalen Wirksamkeit nur mit der Partikel διά, per, durch konstruiert, also genau so davon redet, wie man sonst die Handlung des Repräsentanten einer Gemeinschaft zu bezeichnen pflegt, wo man derselben eine Wirksamkeit zuschreiben will, die sie nur dadurch haben kann, daß sie im Namen der Gemeinschaft gesetzt wird.

Wie man sieht, liegt der Nachdruck auf dem Wort peccaverunt, auf dem auch *Augustinus* insistiert, der das „in quo" unrichtig auf peccatum (ἁμαρτία) bezieht = in dieser Sünde Adams haben alle gesündigt.

Scheeben fährt fort: „Man kann eigentlich gar nicht sagen, daß die Sünde Adams auch denen geschadet, die nicht gesündigt haben, da die Schrift sagt, in welchem alle gesündigt haben. Und nicht so werden diese Sünden fremde Sünden genannt, als wenn sie den Kleinen gar nicht angehörten, denn alle haben in Adam damals gesündigt, als in seiner Natur, vermöge der Kraft, durch die er sie zeugen konnte, alle noch dieser eine waren. Darum nur werden sie fremde Sünden genannt, weil die Kleinen damals noch kein eigenes Leben hatten, sondern das Leben jenes einen die ganze zukünftige Nachkommenschaft in sich schloß[2]).

Zur Widerlegung dieser Argumentation macht *Billot*[3]) aufmerksam, daß das Wort peccare ein zweifaches ausdrücken kann: die sündige Tat und den sündigen Zustand,

[1]) De Deo Cr. 935—43.

[2]) *Augustinus*, De pecc. mer. et rem. 3, 7 ML 44,198.

[3]) Études 162, 133. De person. et orig. pecc. 156.

die Sündenmakel. Die Erklärung, daß es im letzteren Sinne zu nehmen ist, gibt übrigens der Apostel V. 19: „Denn wie durch den Ungehorsam des einen Menschen die vielen (nämlich alle) zu Sündern geworden sind, so werden auch durch den Gehorsam des einen (Christus) die vielen zu Gerechten gemacht werden“. Da Gegensätze sich gegenseitig beleuchten, läßt sich hier klar erkennen, wie wir durch Adams Sünde zu Sündern geworden sind. Durch Christus werden wir zu Gerechten, indem wir durch ihn in den Zustand der Heiligkeit versetzt werden; ebenso werden wir in Adam zu Sündern, nämlich wir kommen in den Sündenzustand, aber wir haben nicht aktiv bei der Ursünde mitgesündigt.

Billot weist zur Illustration des Wortes peccare im Sinne von „in Sünde fallen“ hin auf ähnliche Ausdrücke, wie „sich übergeben“, „unterwerfen“ (se rendre, se donner). Diese Ausdrücke bezeichnen den Akt der Übergabe oder Unterwerfung, aber auch in zweiter Linie, daß man demgegenüber, dem man sich übergibt und unterwirft, eine Verpflichtung der Abhängigkeit und Unterwerfung als legitime Folgerung der Übergabe auf sich nimmt. Nimmt man die Worte in ihrem vollen Sinn und ist keine einschränkende Bemerkung im Zusammenhang gegeben, so umfassen sie beide Momente. Ist aber im Zusammenhang der Rede eine einschränkende Bemerkung, so ist dies nicht der Fall; sie werden dann nur in einer der beiden Bedeutungen genommen. Er illustriert dies treffend durch ein Beispiel aus der Geschichte Frankreichs.

Im Lauf des 14. Jahrh. unterwarf sich die Dauphinée, die bis dahin ein freier unabhängiger Staat war, freiwillig der Krone Frankreichs mit der Bestimmung, daß sie für immer die Apanage des Erstgeborenen königlichen Prinzen werde und daß dieser in dankbarer Erinnerung an diese Tatsache bis zu seiner Thronbesteigung den Namen Dauphin zu tragen habe. Ich frage, wäre es unwahr zu sagen: die jetzige Bevölkerung der Dauphinée habe sich in ihren Vorfahren Frankreich unterworfen? Niemand wird behaupten, das sei unwahr und verstoße gegen den richtigen Sprachgebrauch. Und doch hat kein einzelner der jetzigen Bewohner den Unterwerfungsakt vollzogen, keiner ihm zugestimmt oder ihn unterschrieben, keiner war im geringsten direkt oder indirekt dabei beteiligt, keiner könnte

in irgend einer Weise dafür verantwortlich gemacht werden. So würden wir zwar nicht einfachhin sagen, die Bewohner der Dauphinée hätten sich Frankreich unterworfen, aber wohl, sie hätten es in ihren Vorfahren getan. Und diese Beifügung „in ihren Vorfahren“, ausdrücklich ausgesprochen oder stillschweigend vorausgesetzt, ist eine einschränkende Beifügung, die den natürlichen Sinn des Ausdrucks „sich unterwerfen“ einengt. Sie schließt jede Auffassung von einer aktuellen Beteiligung bei der Unterwerfung aus und bezieht sich nur auf die Folgen jenes Aktes, das Band der Unterwürfigkeit und Abhängigkeit gegenüber dem Empfänger der Übergabe. Es sagt also der Ausdruck: Die jetzigen Bewohner der Dauphinée haben sich in ihren Vorfahren der Krone Frankreichs unterworfen, nichts anderes als das eine: Durch die Unterwerfung seitens ihrer Vorfahren sind sie in die politische Verbindung mit Frankreich gekommen und zu einem Bestandteil dieses Staates geworden.

So ist auch das „in quo omnes peccaverunt“ zu erklären. Die Beifügung „in quo“ schränkt die Bedeutung des peccaverunt ein zum Sinne: wir sind in Adam Sünder geworden[1]). Von einer wirklichen Beteiligung unseres Willens bei der Ursünde kann keine Rede sein, ebensowenig von einer Gesamthandlung der Menschheit. Wir haben in keiner Weise das Prüfungsgebot übertreten, wir sind in keiner Weise dafür verantwortlich. Adam allein hat das Gesetz Gottes übertreten, er allein ist verantwortlich für diese Übertretung. Das Dogma der Kirche von der Erbsünde enthält nichts, was einer so evidenten Wahrheit widerspricht, das Dogma weiß absolut nichts von den Erfindungen späterer Theologen über die Bestellung Adams zum juridischen Haupt, moralischen Repräsentanten und Bevollmächtigten der Menschheit. Das katholische Dogma sieht endlich in der sündigen Tat Adams nur die Tat eines Einzigen, des Menschen nämlich, der damals lebte. Freilich hatte diese Tat zur Folge einen Sündenzustand, eine Sündenmakel auch in uns, aber wir sind Sünder, ohne daß wir gesündigt haben (S. 140).

---

[1]) Vgl. *Prat*, La théol. de St. Paul, II 82 Note 2. Auch wenn man die Worte in quo = eo quod nimmt, enthalten sie doch sachlich (implicite) die Einschränkung, wir haben in Adam gesündigt, da dies allein denkbar ist.

So wenig wie *Scheeben* den Schriftbeweis geführt für seine These von der Erbsünde als Gesamthandlung des Menschengeschlechtes, so wenig schließt sein Väterbeweis. Außer *Augustinus*, den wir schon S. 69 berücksichtigt haben, führt *Scheeben* einige Texte von *Irenäus*, *Basilius*, *Gregor v. Nazianz* und *Hilarius* an, die behaupten, daß wir vom verbotenen Paradiesesbaum gegessen haben.

Basilius macht zum Lob des Fastens geltend, daß das erste Gottesgebot ein Abstinenzgebot war und daß wir aus dem Paradiese vertrieben wurden, weil wir nicht gefastet haben[1]). Das ist doch offenbar bildlich gesprochen, was dem rhetorischen Pathos erlaubt ist. Man kann doch aus solch einer rhetorischen Phrase nicht eine so grundlegende dogmatische Wahrheit, wie *Scheeben* sie auffaßt, die mit dem gesunden Sinn in Widerspruch steht, beweisen.

Auch die Berufung auf die zwei verurteilten Sätze von *Bajus* (46 u. 47; oben S. 62) sagt nichts anderes, als daß zum Wesen des Voluntarium die Beziehung zum freien Willen erforderlich ist, wie es ja bei Adam der Fall ist (pr. 47). Von einer Beteiligung unseres freien Willens ist gar keine Rede. Es ist reine Konstruktion von *Scheeben*, wenn er (nr. 284) behauptet, die Erbsünde in uns könne als peccatum originatum nur darum ein peccatum naturae totius = totam naturam afficiens sein, weil das peccatum originans ebenfalls in seiner Weise peccatum naturae totius = a natura prodiens sei. Das ist und bleibt aber ein unvollziehbarer Begriff.

e) Nachdem *Billot* den Gedanken abgewiesen, daß Adam im genannten Sinne unser juridisches Stammhaupt war, und darauf hingewiesen, daß dieser Gedanke dem hl. *Thomas* durchaus fern gelegen habe[2]), hebt er hervor, daß für *Thomas* der physische Naturzusammenhang des Menschengeschlechtes mit Adam genüge zur Erklärung der Erbsünde[3]). Wir glauben, daß auch diese Erklärung nicht verständlich macht, wie wir durch Adams

---

[1]) Or. 1 de laude jejunii.

[2]) Vgl. 145 § 2 p. 148.

[3]) De malo q. 5 a. 4 ad 8um; in 2 dist. 33 q. 1 a. 1 ad 3um; ad 1um; 1. 2 q. 81 a. 2; de malo q. 4 a. 8.

Sünde in einen wahren Sündenzustand[1]) kommen. Sie enthält in dem Ausdruck „peccatum naturae" (Natursünde — Menschensünde, Sünde des Geschlechtes) eine kurze Formel, die die Tatsache der Erbsünde ausspricht, insofern sie dem ganzen Geschlecht inhäriert, jedem einzelnen Gliede des Geschlechtes nach der Lehre des Tridentinums „eigen ist"; sie erklärt aber nicht, wie die Erbschuld ein wirklicher Sündenzustand ist. Folgt denn ohne weiteres daraus, daß alle Menschen von Adam abstammen, daß, weil Adam sündigte und die heiligmachende Gnade verlor, nun auch alle seine Nachkommen dieser Gnade entbehrten, von Gott durch den Mangel der Gnade abgewandt, Sünder wurden? Keineswegs! Kein Naturgesetz verlangt diese Folgerung. Hätte Gott von Anfang an bestimmt, jedem einzelnen Menschen für sich und abgesehen von andern betrachtet, diese freie Gabe der übernatürlichen Gotteskindschaft zu schenken, konnte dann die Sünde irgend eines andern, sei es auch des ersten Menschen und Stammvaters, diese Bestimmung zunichte machen? Durchaus nicht! Denn nach dieser göttlichen Bestimmung würde der einzelne nicht von andern, auch nicht vom Stammvater abhängen, ebensowenig die Nachkommen Adams von ihm. Da eine solche Heilseinrichtung sicherlich möglich war, so folgt, daß nicht nach der Natur der Sache ohne weiteres aus der Sünde Adams die Erbsünde sich ergibt. Daher, sagt *Palmieri* (S. 573), billigen wir nicht, wenigstens als adäquate Erklärung der Erbsünde, die Annahme, das gesamte Geschlecht habe gesündigt in den Stammeltern, weil es damals ganz in ihnen war und außer ihnen nichts vom Menschengeschlecht existierte, wie auch *Augustin* betont. Setzen wir den Fall, alle jetzt existierenden Menschen würden in eine Sünde einstimmen; würden dadurch alle ihre Nachkommen dafür haftpflichtig, weil die ganze Nachkommenschaft in den jetzt existierenden Menschen steckt? Jedenfalls muß außer dem Naturzusammenhang eine eigene positive Bestimmung Gottes angenommen werden, welche die freie Ver-

[1]) Trid. s. 5 c. 2 s. *Denzinger* 789. 790.

leihung übernatürlicher Gaben und deren Weiterleitung regelte und eine moralische Verbindung zwischen Adam und seinen Nachkommen bezüglich dieser Gaben herstellte. Die Notwendigkeit einer solchen Bestimmung sahen alle jene Theologen ein, welche einen Vertrag Gottes mit Adam oder den Einschluß aller Menschenwillen in Adams Willen annahmen, das ist der berechtigte Wahrheitskern dieser sonderbaren Hypothesen.

f) Wie gezwungen die Antworten auf die Schwierigkeiten gegen die Erbsünde mit diesen Worten: peccatum naturae sind, zeigen u. a. die Antworten zu *Mazzella*[1]). Er behandelt die Frage: wie kann die Erbsünde von uns gewollt sein? Auf den Einwand: de ratione voluntarii est, ut sit a principio intrinseco cum cognitione finis; atqui si peccatum originale in parvulis esset voluntarium per ordinem ad actum Adami, non esset a principio intrinseco, siquidem voluntas Adami est extrinseca parvulo. Er antwortet dist. mai.: est de ratione voluntarii, ut sit a principio intrinseco personae vel naturae, concedo; personae, subd.: si sit peccatum personale, concedo; si sit peccatum originale, nego. Voluntas enim Adami est quidem extrinseca personae parvuli, sed non eius naturae; siquidem est voluntas principis naturae et capitis juridici totius generis humani. Er verweist auf *Thomas*: „Si referatur (defectus justitiae) ad personam, non habet rationem voluntarii; sed si referatur ad naturam, sic habet rationem voluntarii. Et hoc modo ei debetur increpatio et poena". Et ibid. (ad 5) clarius „Defectus per originem contractus habet quidem rationem existentis ab alio (extrinsecus se habente), si referatur ad personam (singularem Adami); non autem si referatur ad naturam (ipsumque etiam ad Adamum, uti principium naturae); sic enim est quasi (!) a principio intrinseco". Das ist doch keine verständliche Lösung der Schwierigkeit. Auch sie führt konsequent zur Behauptung einer p e r s ö n l i c h e n Sünde in uns. Das gibt auch der berühmte Kommentator der Summa contra Gentiles, *Franc. de Sylvestris*, zu[3]): „Et sic constat, quod tale peccatum dicitur voluntarium esse non propria voluntate simpliciter, sed aliena, l i c e t a l i q u o m o d o p o s s i t d i c i v o l u n t a r i u m p r o p r i a v o l u n t a t e[4]), inquantum cum sit pars multitudinis humanae, voluntas primi hominis potest dici u n i u s c u i u s q u e v o l u n t a s a l i q u o m o d o (?), quantum ad ea, quae

[1]) De ratione voluntarii in peccato originali (l. c. nr. 1017).
[2]) De malo q. 4 a. 1. Et ibid. (ad 5).
[3]) IV 279. [4]) Die Sperrung ist von uns.

pertinent ad naturam". Das sind unhaltbare Konstruktionen, die das Dunkel nicht aufhellen, sondern vermehren.

g) Der hl. *Thomas* hebt, wie S. 72 gesagt wurde, stark den Naturzusammenhang aller Menschen mit Adam hervor und betont, daß alle Menschen in Adam eine Einheit, ein Geschlecht, eine Natur, einen Leib oder ein organisches Ganze bildeten. Zum Vergleich, wie die Sünde an allen Menschen haftet, sagt er: „Ähnlich wie die Schuld einer Mordtat nicht nur an der Seele des Betreffenden, sondern auch an dem Leibe und an den Händen desselben als den Werkzeugen haftet, insofern sie von dem freien Willen des Mörders beherrscht wurden, so haftet auch die Sünde an allen Nachkommen Adams, insofern sie die menschliche Natur besitzen, welche durch den freien Willen Adams in eine bestimmte Zuständlichkeit versetzt worden ist und ihnen von Adam her auf dem Wege der aktiven Zeugung zufließt oder zu eigen wird. Wie der Mörder seine Leibesglieder durch den freien Willen zur Sünde mißbraucht und dadurch mit Schuld belastet, so hat auch Adam die ganze menschliche Natur, welche er durch Zeugung seinen Nachkommen vermittelt, durch seinen freien Willen in die Schuld hineingezogen und verwickelt[1]). Gegen diese Erklärung sagt *Schwane*[2]), wie uns scheint, mit Recht, daß durch sie „das Geheimnis nicht durchsichtiger geworden" ist.

Uns scheint, man könne gegen diese Erklärung ein zweifaches geltend machen: 1) Die Hand des Mörders ist wenigstens bei der Sünde mitbeteiligt als Werkzeug, wenn sie auch nur durch den freien Willen bewegt wird; das ist aber nicht der Fall bei der Natur der Nachkommen Adams, die ja bei der Sünde Adams nicht existiert; wie konnte sie also Adam als Werkzeug benutzen? Er benutzte doch nicht etwa die abstrakte Natur? 2) Das eigentliche Subjekt der Sünde ist die Seele, nicht die Hand, nur im uneigentlichen Sinne spricht man von einer „sündigen Hand"; wohl aber ist die Einzelnatur des Sünders, seine Seele Subjekt der Sünde; wir sind durch die

---

[1]) 1. 2 q. 87 a. 1. [2]) Dogmengesch. der mittl. Zeit 406.

Erbsünde wahrhaft Sünder. — Der englische Lehrer hat den Vergleich wohl nur gebraucht, um die Tatsache der Erbsünde irgendwie zu begründen, nicht aber, um die Schwierigkeit zu lösen.

II. Wie ist nun die Frage zu lösen: Wie können wir, da unser Wille in keiner Weise bei der Ursünde sich beteiligte, durch Adams Sünde wirkliche Sünder werden? Bereits *K. Gutberlet* hat kurz den rechten Weg gewieren[1]); gestützt auf verschiedene Äußerungen des hl. *Thomas* hat er eine wirklich befriedigende Erklärung angedeutet. Kardinal *Billot* führt sie weiter aus. Er betont (S. 141) zunächst, eine Erbschuld ist nur möglich im Stande der Übernatur; im sogen. reinen Naturstand ist sie undenkbar.

1. Wir begründen dies in folgender Weise. Es ist vor allem undenkbar, daß der Mensch im Naturstand in die Welt eintrete ohne die rechte Hinordnung auf Gott, sein letztes Ziel; es gehört dies einfach zur natürlichen Ausstattung des Menschen, daß er zu Gott seinem letzten Ziele hingeordnet ist. In den Erörterungen der Philosophen über die natürliche Glückseligkeit[2]) wird gezeigt, daß Gott das natürliche Ziel des Menschen ist, der notwendige Gegenstand der menschlichen Glückseligkeit. Wenn also der Mensch in diesem reinen Naturstand ohne die übernatürliche Erhebung zur Gnade und Kindschaft Gottes, also ohne die übernatürliche Hinordnung auf Gott, als Ziel der Übernatur, ins Dasein träte, so wäre das kein anormaler Zustand, kein beklagenswertes Übel, kein Zustand der Gottesferne, der Gott mißfällig wäre, kein Sündenzustand. Um die S. 63 erklärten termini technici der Schule anzuwenden, die Entbehrung oder der Mangel der Gnade wäre ein Defekt, nicht ein eigentlicher Mangel, kein eigentliches Übel, sondern eine reine negatio, nicht eine privatio. Es wäre zwar eine höhere Vollkommenheit (die heiligmachende Gnade) nicht vorhanden, aber sie sollte und müßte auch nicht da sein. Es ist ferner undenkbar,

---

[1]) Gott und Schöpfung 379.

[2]) Vgl. z. B. *Cathrein*, Moralphilos. I, zweites Buch, 2. u. 3. Kapitel § 2. § 3.

daß der Mensch im reinen Naturstand die Hinordung auf Gott verliere und von Gott als seinem letztem Ziele abgewendet würde ohne seine persönliche Schuld. Denn da, wie bereits hervorgehoben wurde, die natürliche Hinordnung auf Gott dem Menschen zusteht (als debitum naturae) und er als Einzelperson darauf einen naturgemäßen Anspruch hat, so kann er sie nur dadurch verlieren, daß er sich freiwillig von Gott abwendet, also durch seine persönliche Schuld.

Franz Schmid[1]) stößt sich an dieser Behauptung und meint, man könne überhaupt nicht von einem strikten Recht des Geschöpfes in seiner Beziehung zum Schöpfer reden. — Nun ist es ja richtig, daß von einem eigentlichen strengen Recht des Geschöpfes, das aus sich nichts ist und nichts hat, Gott gegenüber keine Rede sein kann; das wollen aber auch die Theologen nicht behaupten. Wenn sie von einem Anspruch des Geschöpfes auf bestimmte Gaben reden, so erklären sie das in der Weise, daß Gott es sich selbst, seiner weisen und gütigen Vorsehung schuldet, daß er das Geschöpf in der Weise ausstatte, daß es sein Ziel erreichen könne. So sagt *Billot* (q. 87 p. 76: „Deus nihil debet creaturae et creatura nullum jus habet adversus Deum. Si quid ergo creaturae debitum dicitur, in tantum dicitur debitum, in quantum Deus suae sapientiae et bonitati debet, ut creaturae aliquid conferat".

Es ist einfachhin undenkbar, daß Gott über die natürliche Ausstattung und die Gaben, auf die der Mensch als vernünftiges Geschöpf einen Anspruch hat, absolut frei verfüge, wie er es bei völlig nicht gebührenden Gaben tun kann, ohne damit ein Unrecht zu begehen. Wenn Dr. *Schmid* (S. 304 n. 43) behauptet, dies Axiom sei unbewiesen, so irrt er; der Beweis liegt darin, daß das Recht auf die natürlich notwendige Ausstattung mit der Natur gegeben ist und gegeben sein muß. Dies lehrt der hl. *Thomas* mit klaren Worten „Persona quaelibet est alicuius naturae suppositum et ideo ad ea, quae sunt naturae, per se et immediate ordinatur; ad ea vero, quae sunt supra naturam, ordinatur mediante natura. Quod ergo detrimentum aliquod patiatur aliqua persona in iis, quae sunt supra naturam, potest contingere vel ex vitio naturae vel ex vitio personae; quod autem detrimentum patiatur in his, quae sunt naturae, hoc non videtur posse contingere nisi propter vitium proprium personae"[2]).

---

[1]) Quaestiones selectae ex theologia dogmatica n. 44.

[2]) De malo q. 5 a. 2 c.

Im Naturstande könnte endlich der Mensch im Zustand der Abwendung von Gott nur dadurch sich befinden, daß er freiwillig in der tatsächlich betätigten Abkehr von Gott verharrte, indem er die Sünde nicht bereute und sühnte. Es ist daher einfach undenkbar, daß man im reinen Naturstand durch die Schuld eines andern von Gott als dem letzten Ziele abgewendet würde oder in einem solchen Zustand der Gottferne ins Dasein träte auf Grund der Schuld eines anderen; mit andern Worten: im reinen Naturstand ist eine Erbschuld undenkbar. Dies betonen daher mit Recht *Gutberlet* (S. 370) und Kardinal *Billot*[1]) und dies liegt eingeschlossen in den eben angeführten Worten des hl. Thomas.

2. Ganz anders verhält sich die Sache, wenn wir die Menschennatur betrachten im Zustand der Übernatur, ausgestattet mit der heiligmachenden Gnade. In diesem Zustand hat der Mensch ein Endziel, das über seine Natur hinausgeht, auf das weder er noch irgend ein Geschöpf einen Anspruch haben kann, nämlich die selige Anschauung Gottes. Um dies Ziel zu erreichen, muß er entsprechend ausgerüstet sein, d. h. entsprechende übernatürliche Mittel erhalten. Diese sind die heiligmachende Gnade, die ihm die moralische habituelle Hinordnung auf Gott als übernatürliches Ziel verleiht, und die aktuellen Gnaden, durch die er diesen Zustand erhalten und vervollkommnen soll. Diese habituelle sittliche Hinordnung auf Gott ist der normale gottgewollte sittliche Zustand des Menschen. Diese habituelle sittliche Hinordnung durch die freie Gabe der heiligmachenden Gnade ist nun dem Stammvater Adam verliehen nicht als persönliche Gabe, sondern als Familiengut und Stammgut zugleich mit der Anordnung, daß diese Ausstattung sich vererben solle auf alle Menschen, die von Adam durch natürliche Zeugung abstammen; sie war also auch Erbgut.

Dieser Zustand ist ferner ein pflichtmäßiger Zustand für die ganze Menschheitsfamilie, die von Gott ge-

---

[1]) De natura et ratione peccati personalis 67; de personali et originali peccato 141.

wollte Regelung des Verhältnisses aller Menschen zu Gott. Nur als Kind Gottes steht der Mensch und das ganze Menschengeschlecht im gegenwärtigen Stande der Übernatur im rechten Verhältnis zu Gott[1]). Wird aber dieses normale Verhältnis durch die Schuld des Stammvaters aufgehoben, wurde die heiligmachende Gnade durch eine schwere Sünde verloren, so wird der Mensch von Gott, soweit dieser des Menschen übernatürliches Ziel ist, abgewendet; es tritt damit ein Zustand des tatsächlichen Widerspruchs gegen Gott ein, ein anormaler Zustand, der Gott mißfällig ist und zwar nicht bloß mißfällig im Stammvater, sondern auch in seinen Nachkommen. Gewiß folgt letzteres nicht ohne weiteres aus der Natur der Sache und notwendig; Gott hätte auch anordnen können, daß der Stand der heiligmachenden Gnade für jeden einzelnen nur durch persönliche Sünde verloren ginge, aber er konnte auch die Erhaltung bezw. den Verlust der Gnade für alle Menschen an die Treue des Stammhauptes binden, wie er es faktisch getan hat. Wie bei der Treue Adams die Gnade auf seine Nachkommen sich vererben sollte, so vererbt sich nun auf Grund dieser Bestimmung wegen der Untreue des Stammvaters der Mangel der Gnade, die Abkehr von Gott; es entsteht ein Zustand, der Gott mit Recht mißfällig ist, da er nicht vorhanden sein sollte und nicht vorhanden sein durfte nach Gottes ursprünglicher Anordnung. Dieser Zustand des Mangels der Gnade hat aber alle Merkmale einer wahren Schuld, wie sie sich auch in der persönlichen Sünde finden, abgesehen von der persönlichen Tat des einzelnen. Er ist sittliche Unordnung, denn die in die übernatürliche Ordnung erhobene Seele soll und muß auf Gott, das übernatürliche Ziel hingeordnet sein; ist sie es nicht, so ist dies eben Unordnung. Er enthält eine sittliche Makel, denn indem die Seele der Gnade entbehrt, ermangelt sie ihres höchsten, von Gott ihr verliehenen oder zugedachten Schmuckes; sie ist somit in den Augen Gottes entstellt, häßlich, ihm mißfällig. Der Mensch ver-

[1]) *Gutberlet* S. 371.

fällt durch den Mangel der heiligmachenden Gnade auch dem Tode der Seele, denn da die heiligmachende Gnade der Seele das übernatürliche Leben verleiht, bringt der Mangel der Gnade ihr den Tod[1]). Dadurch verfällt auch der Mensch der Feindschaft Gottes. Wie durch die heiligmachende Gnade die Freundschaft mit Gott hergestellt wird, so ist der Zustand, in dem sie der Gnaden beraubt ist, Gottentfremdung, Feindschaft. Ebenso verfällt der Mensch dadurch der Strafe. Endlich ist auch das wichtige Moment der Schuld, das im Einfluß der freien Willenstat besteht, gegeben. Das ist nun freilich nicht der Wille dessen, der die Erbsünde hat, es ist der sündige Wille Adams. Das beweist aber nur, daß die Erbsünde nicht eine persönliche Sünde ist, nicht aber, daß sie nicht wahre Schuld, ein sündiger Zustand im eigentlichen Sinne des Wortes ist. So wird aus unsern Ausführungen klar, daß nur im Stande der Übernatur eine Erbsünde denkbar ist. Es ergibt sich aber auch, daß der Satz *Kleutgens*: „es ist schlechterdings unmöglich, im wahren Sinn des Wortes Sünder zu sein, ohne irgendwie gesündigt zu haben“ [2]), zu weit geht, denn dann gäbe es nur persönliche Sünden. Wahr ist, daß ein Sündenzustand nicht denkbar ist, ohne daß irgend jemand tatsächlich gesündigt hat, wahr ist, daß man im reinen Naturstand nicht Sünder sein kann, ohne persönlich gesündigt zu haben, denkbar ist aber nach dem Gesagten im Stande der Übernatur ein wirklicher Sündenstand im Menschengeschlecht, ohne daß der Einzelne gesündigt hat.

Dies bestätigt *Gutberlet* (S. 376): „Die Abkehr vom übernatürlichen Ziele allein ist auch ohne persönliche Tat möglich, sie ist als Zustand gegeben mit dem Mangel der von Gott gewollten und strengstens verlangten Hinwendung zum übernatürlichen Ziele“.

Sie ist aber Schuld, Sünde nicht im aktiven Sinne (Sündentat), sondern im passiven Sinne (verschuldeter Sündenzustand). Nach allgemeiner Auffassung ist die Sünde der verschuldete Mangel der heiligmachenden Gnade. Dadurch, daß wir der heiligmachenden Gnade, die nach

---

[1]) Conc. Trid. s. 5 *Denzinger* 789.

[2]) III 627.

Gottes Anordnung im ganzen Menschengeschlechte vorhanden sein sollte, ermangeln, ist das richtige Verhältnis zu Gott, die übernatürliche Gotteskindschaft zerstört. — Sünde und Gnade, d. h. Sündenzustand und Gnadenstand sind eben im Zustand der Übernatur wesentliche Gegensätze; hört der eine auf, so tritt der andere ein. Der Zustand der Gnadenberaubtheit, ist also Sündenzustand, wie ja auch der Sündenzustand sofort aufgehoben wird, wenn die Gnade eingegossen wird.

Auf die Frage des Unglaubens: Wie konnte uns Gott damit zu Gedeih und Verderb mit Adam verbinden? lautet die Antwort: Wenn es sich um Erhaltung oder Verlust eines Gutes handelt, auf das kein Mensch, ja kein Geschöpf irgend einen Anspruch haben kann, konnte Gott ohne jede Ungerechtigkeit die Erhaltung oder den Verlust dieses Gutes nicht nur für Adam, sondern auch für das gesamte Menschengeschlecht an die Bedingung der Treue des Stamm- und Familienhauptes binden.

5) *Thomas* gebraucht[1]) einen Vergleich: „Das ist ähnlich, wie wenn der König einem Ritter ein Lehen gibt, das durch ihn auf seine Erben übergehen soll; verfehlt sich nun der Ritter gegen den König derart, daß er nach dem Recht das Lehen verliert, so kann es nicht mehr auf seine Erben übergehen; es erleiden so die Nachkommen nicht mit Unrecht, sondern nach dem Recht einen Verlust durch die Schuld ihres Stammvaters"[2]).

Das ist die genaue Analogie der Erbsünde. In Adam war das ganze Menschengeschlecht in einer Weise erhöht und geadelt worden, auf die es keinen Anspruch hatte. Adam wurde in den Adelsstand erhoben, er wurde Kind Gottes, Adoptivsohn mit ganz außerordentlichen Gaben und Vorzügen ausgestattet. Er erhielt sie als Stammgut und Erbgut und Familienschatz, sie waren für ihn und seine Nachkommen bestimmt, aber ihr Bestand und ihre Erhaltung für ihn und das Menschengeschlecht waren gebunden an seine Treue in der Beobachtung des Prüfungsgebotes. Adam hat die Probe nicht

[1]) Compend. theol. cap. 195.

[2]) Vgl. Summa contra Gentes IV 52 ad 1; vgl. *Albert*, S. Thomae Aq. Comp. theol. 314.

bestanden, so hat er um ein Erbkönigreich gespielt und es verloren für sich und seine Nachkommen. Er und seine Nachkommen sinken von dem hohen Adel der Gotteskindschaft mit allen sie begleitenden Vorzügen: der leiblichen Unsterblichkeit, der Freiheit von der Begierlichkeit, dem hohen Wissen herab auf die Stufe des Naturstandes mit rein natürlichen Gaben. Liegt da irgend ein Unrecht vor? Aber, sagt man, das ist schön und gut, aber wie seine Nachkommen in der Schuld sind, das wird durch dieses Beispiel nicht erklärt. Gewiß kann die Familie des revolutionären Vasallen des Erbadels wegen der Untreue ihres Vaters beraubt werden; aber kein Mensch würde es billigen, wenn der Kaiser auch die unschuldigen Kinder des Rebellen als Rebellen ansehen, verachten und verdammen würde. Das sei aber gerade, so wird eingeworfen, der Fall bei der Erbsünde, die Schuld haftet uns an, wir sind im Zustand der Schuld, darin liegt das Empörende der Lehre von der Erbsünde.

Außer dem bereits Gesagten greifen wir nochmals auf die angeführte Analogie des rebellischen Vasallen zurück. Der Fürst entzieht mit Recht die besondere Gnade, die er dem Rebellen und seiner ganzen Familie verliehen hatte, ihm und seiner Familie; die ganze Familie ist in diesem Sinne in der Ungnade des Fürsten; für seine Nachkommen ist es eine Schande, daß sie nicht als Adelige geboren werden. Gerade so ist Adam und das gesamte Menschengeschlecht in der Ungnade Gottes, beraubt der Gnade und damit des übernatürlichen Adels der Gotteskindschaft. Nun liegt aber nach der Lehre der Kirche und der katholischen Theologie die Schuld der Erbsünde in nichts anderem als in dem von Adam verschuldeten Mangel der heiligmachenden Gnade.

3. Der Begriff der Sündenschuld gilt nicht in gleicher Weise (univoce) bei der persönlichen Sünde und bei der Erbsünde, sondern gilt von beiden ungleichmäßig (analogice). In beiden Fällen ist wahr, daß die Seele der Gnade beraubt und von Gott abgewandt ist, aber der Grund dieses Mangels ist nicht bei beiden Sünden

in gleicher Weise vorhanden. Bei der Erbsünde besteht die Schuld darin, daß der Mensch abgewandt ist von Gott, der in freier Güte das Menschengeschlecht zu sich hingewandt hatte. Herbeigeführt wurde dieser Zustand der Abkehr von Gott im Menschengeschlecht durch Adam, das Haupt des Menschengeschlechtes; in der persönlichen Sünde besteht die Schuld darin, daß der sündige Wille sich zum Geschöpf als letztem Ziel hinwendet mit Hintansetzung Gottes. Denn indem der Mensch seine sündhafte Lust zu befriedigen sucht auch um den Preis des Verlustes Gottes, des höchsten Gutes und letzten Zieles, gibt er tatsächlich Gott als letztes Ziel auf und setzt damit sein letztes Ziel in das Geschöpf. In erster Linie ist aber immer bei der Schuld zu betonen der Einfluß des freien Willens; bei der Erbsünde begründet sie der freie Wille des Stammhauptes, bei der persönlichen Sünde der Wille des Tatsünders. Dieser radikale Unterschied in der Schuld begründet auch den großen Unterschied in den Folgen der Erbsünde und persönlichen Sünde, besonders in der Strafe.

Wir haften bei dem Namen Schuld, Sünde, viel zu viel an dem Begriff der persönlichen Sünde, wir denken bei dem Worte Schuld vor allem an die Verschuldung, wie sie bei der Sündentat vorliegt (culpa active sumpta). Bei der Erbsünde handelt es sich aber um einen Sündenzustand (culpa passive sumpta), dessen Verschuldung allein auf seiten Adams liegt.

Darum betont *Billot* energisch den großen Unterschied zwischen der persönlichen Sünde und Erbsünde[1]). Wir können noch beifügen, daß dies die Auffassung der Kirche ist und die heute allgemein angenommene Aufassung der katholischen Theologie[2]).

Man wendet ferner ein: Wenn unser Wille bei der Sünde Adams nicht beteiligt war, wie können wir im Strafzustand uns befinden? wo keine Verschuldung, da ist auch keine Strafe. Bereits die Pelagianer wiesen auf die Stellen der hl. Schrift hin, daß der Sohn nicht

[1]) De ratione peccati pers. 67.
[2]) Tridentinum s. 6 *Pohle* I[6] 534.

die Sünde des Vaters zu tragen habe; die Seele, welche gesündigt hat, sie soll selbst sterben (Ez 18,20).

Gutberlet antwortet (S. 368): „Alle Leiden, welche die Nachkommen Adams treffen, sind Sündenstrafen, aber zunächst nur für Adam selbst; für die Nachkommen sind jene Leiden eigentliche Strafe nur dann, wenn sie seine Sünde durch persönliche Übertretung nachahmen und an ihr teilnahmen. Denn die Strafe im gewöhnlichen Sinne des Wortes kann nur über den verhängt werden, der sein Vergehen kennt und weiß, warum er gestraft wird; die Strafe ist wesentlich auf Erkenntnis und Willen gerichtet; ein Tier, einen Blödsinnigen, ein unmündiges Kind kann man nicht strafen. Nun kennen aber die meisten Menschen die Erbsünde gar nicht, sie können nicht wissen, warum sie gestraft werden. Und auch die Christen, welche sie kennen, brauchen für dieselbe keine Buße zu tun und können sie nicht bereuen. Die Buße (poenitentia) ist aber eine Strafe (poena), die der Sünder über sich selbst verhängt. Äußere, also eigentliche, d. h. von einer Autorität verhängte Strafe und Buße können einander vertreten, stehen also in demselben Verhältnisse zur Schuld. Da wir also über die Erbsünde nicht Reue zu empfinden, nicht für sie Buße zu tun brauchen, so ist sie für uns auch nicht eigentliche Strafe. Jedenfalls kann sie nur in dem Maße den Strafcharakter an sich tragen, als sie in uns selbst eine Schuld voraussetzt".

Wir können nicht jedes Wort dieser Ausführungen unterschreiben, obwohl sie durch die letzten Worte gemildert werden. Es läßt sich unseres Erachtens nicht leugnen, daß Leiden und Tod und besonders der Ausschluß von der übernatürlichen Seligkeit, die eine Folge der Erbsünde sind, im wahren Sinne des Wortes Strafen der Ursünde in jedem Gliede des Menschengeschlechtes sind. Die bekannten Worte Innozenz' III[1]): Poena „originalis peccati est carentia visionis Dei; actualis vero poena peccati est gehennae perpetuae cruciatus", sprechen doch klar von einer Strafe der Erbsünde und nichts berechtigt uns, sie nicht im eigentlichen Sinne zu nehmen. Was hier für die Strafe im Jenseits gilt, muß in gleicher Weise auch für die Leiden des Lebens besonders bei Kindern, die nicht den Vernunftgebrauch erlangt haben, gesagt werden; die oft so furchtbaren Leiden dieser Armen, die *Gutberlet* so stark hervorhebt, sind wirkliche Strafen

[1]) In decr. l. 3 tit. 42 c. Majores.

der Ursünde, denn ohne sie wären sie ja nicht vorhanden. Was ist also auf den Einwand zu erwidern: Wo keine Verschuldung, da keine Strafe? *Kleutgen* gibt S. 629 die richtige Antwort: „Wenn wir von Adam keine Schuld, die uns der Verzeihung bedürftig macht, geerbt haben, so können die Folgen der Sünde Adams in uns wohl ein Unglück, ein Übel, aber gewiß nicht Strafe sein". Weil, wie wir gesehen, die Erbsünde eine Schuld im wahren Sinne des Wortes ist, muß dies auch von der Strafe gelten. Für Adam sind freilich alle Strafen der Ursünde viel mehr Strafe als für uns, aber auch für uns sind sie wahre Strafe. Allein wie der Begriff der Schuld nicht in gleicher Weise (univoce) von der persönlichen Sünde und der Erbsünde gilt, so auch der Begriff der Strafe. *Heinrich* hebt dies treffend[1]) hervor:

„Vor allem ist festzuhalten, daß ebenso wie zwischen der Erbsünde und den persönlichen Sünden ein spezifischer Unterschied besteht, auch die Strafe beider spezifisch verschieden ist. Dieses ist auch von der Kirche gerade in einem ihrer strengsten Aussprüche angedeutet. Denn wenn das Florentinum erklärt, daß wie jene Seelen, welche die Taufunschuld unversehrt bewahrt oder ihre nach der Taufe begangenen Sünden vollkommen in dieser Welt oder im Fegfeuer abgebüßt haben, sofort in den Himmel und zu der jedoch nach der Verschiedenheit der Verdienste mehr oder minder vollkommenen Anschauung Gottes gelangen; ebenso jene Seelen, die mit einer persönlichen Todsünde oder auch lediglich mit der Erbsünde belastet, aus dem Leben abscheiden, sofort zur Hölle niedersteigen, aber mit verschiedenen Strafen gestraft werden[2]), so ist darin nach der wohlbegründeten Ansicht angesehener Theologen nicht nur ein gradueller Unterschied, sondern ein spezifischer Unterschied dieser Strafen angedeutet (disparibus poenis)".

Da nun aber, wie wir nachgewiesen haben, nichts Ungerechtes in dem Begriff der Erbsünde als Schuld liegt, so kann auch der Strafzustand nichts Ungerechtes, Unsittliches enthalten. Die Strafen der Erbsünde bestehen ja nur in der Entziehung von Gütern, auf die kein Mensch einen Anspruch hat.

[1]) Dogmatische Theologie VI 826.

[2]) Decr. Eugens IV pro Graecis, *Denzinger* 693.

Auf den Einwand *Gutberlets*: Strafe im gewöhnlichen Sinne des Wortes kann nur über den verhängt werden, der seine Vergehungen kennt, die Strafe ist wesentlich auf Erkenntnis und Willen gerichtet, sowie auf den Hinweis, daß Strafe und Buße einander vertreten können, also in demselben Verhältnisse zur Schuld stehen, erwiderten schon der hl. *Thomas* in der vortrefflichen Abhandlung über das Wesen der Strafe[1]) und Kardinal *Billot*[2]). Dieser definiert die Strafe im allgemeinen als Wegnahme eines erfreuenden Gutes (bonum delectabile) von einem vernünftigen Wesen auf Grund einer Schuld gegen dessen natürliche Neigung. Damit ist der Gedanke *Gutberlets*, daß nur vernünftige Wesen im eigentlichen Sinne gestraft werden können, anerkannt. Jedoch geht *Gutberlet* zu weit, wenn er verlangt, daß die Strafe wesentlich auf Erkenntnis und Wille gerichtet sei.

Thomas antwortet auf den Einwand: „de ratione poenae est, quod erit contraria voluntati; poena non semper respondet actuali voluntati, puta cum aliquis absens infamatur aut etiam bonis suis spoliatur se ignorante; sed oportet, quod poena semper sit vel contra actualem voluntatem vel etiam habitualem vel saltem contra inclinationem naturalem"[3]). Er verweist auf q. 1 de malo a. 4 und 5. *Billot* schließt daraus mit Recht, daß, wenn jemand zur Sühne einer früheren Schuld freiwillig eine Strafe auf sich nehme oder eine von Gott verhängte Strafe geduldig ertrage, der Strafcharakter dadurch gemindert werde: quantum tollitur in voluntario, tantum adimitur de poenalitate — je mehr etwas freiwiliig ist, desto mehr verliert es den Strafcharakter oder besser die Bitterkeit der Strafe. Er illustriert dies auch vortrefflich durch den Unterschied der Strafen des Fegfeuers und der Höllenstrafen; gerade weil die ersteren freiwillig und geduldig getragen werden, sind sie viel weniger bitter und trostlos (S. 84).

Dem Schreiber dieses wurde von einem in theologischen Fragen bewanderten Laien der Einwand gemacht: Wenn die Sache sich so verhält, so müßte der ganze „Zorn Gottes" sich allein auf Adam richten, seine Nachkommen müßte Gott eigentlich nur bedauern, aber

[1]) De malo q. 1 a. 4; q. 5 de poena originalis peccati.

[2]) De personali et originali peccato q. 87 l. c. 76.

[3]) De malo q. 5 a. 3 ad 3.

er dürfte ihnen nicht zürnen. Da sich manche schon an dem Ausdruck „Zorn Gottes“ stoßen, geben wir zuerst eine Erklärung der Worte des Apostel: Eramas natura filii irae (Eph 2,3). Zunächst ist zu beachten, daß der Ausdruck ein Hebraismus ist, dessen Bedeutung besonders in dem Satz: Scriptum est: Jacob dilexi, Esau autem odio habui (Rom 9,13) klar hervortritt, nämlich: ich habe Jakob mehr geliebt als Esau. Wir sind Kinder des Zornes, insofern uns Gott infolge der Sünde Adams nicht liebt mit der besonderen unverdienten übernatürlichen Liebe und Freundschaft, die durch die heiligmachende Gnade hergestellt wird, also insofern wir der heiligmachenden Gnade entbehren. Weil dadurch uns auch die übernatürliche Seligkeit entzogen wird, so sind wir auch in einem Zustand der Verdammung (poena damni). Wir sind Kinder des Zornes, insofern der Zustand, in dem wir uns befinden, Gott „mit Recht mißfällig ist; so steht ja auch, wer in der fürstlichen Ungnade ist, unter dem „Zorne“ des Fürsten. Der Zorn Gottes im vollen Sinne geht auch wirklich allein auf Adam als den Urheber dieses Gott mißfälligen Zustandes; dieser Zustand ist auch in uns nur deswegen für Gott verabscheuungswürdig, weil Adam ihn verursacht hat; es muß eben immer unser Zustand mit der Beziehung auf Adam betrachtet werden. Wie ein beleidigter Fürst beim Anblick der Kinder oder Nachkommen des Rebellen sich immer an die Rebellion des Vaters erinnert und darüber erzürnt ist, so liegt für Gott beim Anblick des abnormalen Zustandes im Menschengeschlecht die Beziehung auf die Tat Adams immer mit gegeben. Gewiß bedauert uns auch Gott; deswegen hat er ja den Ratschluß der Erlösung gefaßt, aber im angegebenen Sinne unterstehen wir auch seinem berechtigten Zorn. Freilich muß beim Gebrauche des Ausdruckes „Zorn Gottes“, „Rache Gottes“ alles Ungeordnete, was nur zu häufig im menschlichen Zorn und menschlicher Rache sich findet, ausgeschlossen werden.

Kleutgen macht mit Recht darauf aufmerksam, daß besonders der Ausdruck „Rache“ etwas sehr Verletzendes hat. Ein Gleiches kann man auch von dem Ausdruck Zorn sagen, da man bei ihm

häufig nicht an den berechtigten, unter Umständen pflichtmäßigen Unwillen gegen Unrecht und die darauf beruhende Verhängung von Strafen oder die berechtigte Forderung einer angemessenen Sühne denkt, sondern an ungeordnete, leidenschaftliche, übermäßige Aufwallung des Gemütes und ein dementsprechendes Straf- oder Sühneverfahren[1]). Gottes Zorn ist immer gerecht, wohlgeordnet, ohne jede Leidenschaft, reine Liebe der Gerechtigkeit, zudem immer verbunden mit Güte und Barmherzigkeit.

III. Das führt zu einem neuen wichtigen Moment in der Betrachtung der Lehre von der Erbsünde.

Viele Schwierigkeiten gegen die Lehre von der Erbsünde entstehen dadurch, daß man diese Lehre einseitig betrachtet ohne Berücksichtigung des göttlichen Ratschlusses der Erlösung.

Krebs hebt mit Recht hervor: „Wir wissen nicht, ob Gott das Gesetz der Sündenvererbung mit all ihren Folgen über Adams Nachkommen verhängt haben würde, wenn er nicht gleichzeitig die Erlösung aus dieser Sünde vorbereitet hätte. Wir wissen auch nicht, ob er überhaupt — ohne den Ratschluß der Erlösung — die Fortpflanzung des im Keime zugrunde gegangenen Menschengeschlechtes zugelassen hätte. Wir wissen aber aus der Lehre der Kirche und der Hl. Schrift soviel mit Gewißheit: Er hat tatsächlich dieses Gesetz der Sünde nicht über uns kommen lassen, ohne zugleich die Gnade der Erlösung aus der Sünde vorzubereiten. Er hat tatsächlich Adam und Eva nicht Sünder zur Welt bringen lassen, ohne für diese Sünder das Kleid der Heiligkeit auf neue Weise vorherbestimmt zu haben. Und nun verliert die Lehre das Bedrohliche für unseren Gottesbegriff. Es sind Geheimnisse der Erbarmungen Gottes, die hier vor allem maßgebend waren, Geheimnisse, die wir nicht ergründen können, die aber im Lichte der Erlösungslehre uns in Abgründe der rettenden und verzeihenden Liebe Gottes hineinschauen lassen. „Gott hat alles im Unglauben verschlossen", sagt der Apostel, „damit er sich aller erbarme" (Rom 11,32). Sobald wir die Lehre vom ewigen Erlösungsentschluß mit der Erbsündelehre zusammen betrachten — und nur mit oder sogar nach der Erlösungslehre hat Gott uns dieses Geheimnis überhaupt erst geoffenbart — allsogleich verliert die Lehre das Bedrohliche für den Gottesbegriff"[2]). Auch *Bartmann* hebt dies hervor: „Man darf die Erbsünde nicht für sich allein betrachten, sondern nur im Lichte der gesamten Glaubenslehre.

[1]) Theol. d. V. 3 n. 443.

[2]) Heiland und Erlösung S. 309.

Die Adamssünde und ihre Nachwirkungen sind nicht ein Endpunkt in der Entwicklung der Menschheit, sondern ein störendes Zwischenmoment, das überwunden werden soll"[1]).

Die herrliche Wohltat der Erlösung kompensiert reichlich die Schäden der Erbsünde. Die Wohltat der Erlösung ist so groß, daß die Kirche im praeconium paschale in überschwänglicher Freude die starken Worte gebraucht: „O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere redemptorem". O glückselige Schuld, der ein Erlöser erstand, so einzig und gewaltig groß! In Wahrheit ist die Wiederherstellung des gefallenen Menschengeschlechtes durch Christus eine wunderbare Großtat göttlicher Weisheit, Güte und Macht. Ruft ja auch Paulus staunend aus: „Ubi abundavit delictum, superabundavit et gratia" (Rm 5,20).

1. Zur näheren Begründung sei vor allem hingewiesen auf Christus den zweiten Adam, das Gnadenhaupt der erlösten Menschheit, der in seiner Vollkommenheit und Erhabenheit als Gottmensch den ersten Adam, wie er vor dem Sündenfall war, weit überragt und durch die reichen Gaben, die er dem Menschengeschlecht als Familiengut vererbte, reichlich ersetzte, was Adam uns als trauriges Erbteil hinterlassen hat. Trefflich hebt *M. Meschler* die Wirkungen der Menschwerdung für das Menschengeschlecht hervor[2]): Erhebung und Bereicherung unseres Geschlechtes, sowie ein tröstliches Vertrauen für uns.

2. Ein zweites Moment, das den Vorzug des jetzigen Zustandes der erlösten Menscheit begründet, liegt in der überschwänglichen Größe der Erlösungsgnade (Rom 5,20).

Diese zeigt sich zunächst in der Überwindung der Sünde und Tilgung der Sündenschuld durch eine vollgültige Genugtuung, die die Beleidigung Gottes in der Ursünde sowohl als in allen persönlichen Sünden der Menschen nicht nur aufwiegt, sondern übersteigt. Indem Christus die menschliche Natur in der Einheit der Person mit sich verband, erlangte jede Handlung des Gottmenschen durch die Würde und Hoheit der göttlichen Person einen unendlichen Wert und vermochte jede, auch die größte Schuld aufzuwiegen[3]). So sagt ja der

[1]) Dogmatik I[3] 303.

[2]) Das Leben unseres Herrn Jesu Christi I 88.

[3]) Vgl. *Hürth* in Stimmen der Zeit 104 (1923 I) 266 f.

Apostel. Rom 5,15: „Nicht wie die Sünde ist die Gnadengabe; denn wenn durch die Sünde des einen die vielen gestorben sind, so ist um soviel mehr die Gnade Gottes und die Gabe in der Gnade des einen Menschen Jesus Christus auf die vielen überreich ausgeströmt". Gott begnügte sich nicht, die Sünde infolge der Genugtuung Christi zu tilgen, er stellte auch, was nicht notwendig mit der Aufhebung der Feindschaft verbunden ist, die ursprüngliche Freundschaft und Gotteskindschaft wieder her.

Wollte man entgegnen, die Erlösungstat Christi habe nicht alle Folgen der Sünde Adams getilgt und die Herrlichkeit des Urstandes nicht völlig hergestellt, indem die böse Begierlichkeit, Leiden und Tod geblieben seien, so ist zuerst zu erwidern, daß die Vorteile des jetzigen Zustandes die angeführten Nachteile weit überwiegen, dieselben mehr als kompensieren; sodann daß durch die Gnade Christi die erwähnten Folgen der Sünde, Begierlichkeit, Leiden und Tod für uns zu Quellen reichster Gnade und Verdienste für die Ewigkeit werden, wie das Leben der Heiligen ausgiebig beweist. Im siegreichen Kampf gegen die Begierlichkeit, in der heldenmütigen Ertragung der schwersten Leiden, in der freudigen Hingabe des Lebens zum bittersten Tod haben die Heiligen Heldentaten vollbracht, die alles weit überragen, was die Großtaten natürlicher Tapferkeit und Ausdauer in Entbehrungen und Entsagungen aufzuweisen haben[1]).

Treffend löst den obigen Einwand und zeigt Gottes Weisheit in dieser Anordnung *Krebs*[2]): „Ganz den alten Zustand, als ob nie etwas geschehen wäre, das ihn gestört hätte, stellt allerdings das neue Werk nicht wieder her. Die Folgen der Erbsünde, Leidensfähigkeit, Todesart, Verdunkelung der Erkenntnis und Schwächung der sittlichen Willenskraft werden nicht ohne weiteres beseitigt, sondern müssen mit Christi Hilfe im Hl. Geiste mutig getragen und kämpfend überwunden werden ... Nicht mehr der wonnetrunkene Liebesakt des ewigen Sohnes, der von keinem Hindernis weiß und kein Dazwischen kennt, ist jetzt Vorbild für die neue Hinkehr der abgeirrten Menschenseele zu Gott, sondern der blutschwitzende Menschensohn im Ölgarten, der mit der Schwäche seiner Natur ringende, vor dem Leiden und Tod schauernde und dennoch in der Liebe und im Gehorsam aushaltende

[1]) Stimmen der Zeit a. a. O. 270.
[2]) Heiland und Erlösung S. 105.

Schmerzensmann ist der neue Typus für die Menschheit. In seinen unter tausend Qualen übers Herz gebrachten Worten (Mt 26,42) liegt Gott gegenüber jene Sühne ausgesprochen, die alle unsere Sünde aufwiegt und uns Gottes Gnade und Kraft wieder zuströmen läßt, in diesem selben schmerzensreichen und doch so erhebenden Worte liegt für uns die Erlösung aus aller Not, aus Sünde und Leid und Unglück und Tod ... So wird der Wandel des Christen nach dem Worte des Apostels schon auf Erden ein „Wandel im Himmel, von woher wir auch den (wiederkommenden) Erlöser erwarten, welcher den Leib unserer Niedrigkeit umgestalten wird in einen dem Leibe seiner Herrlichkeit gleichgestalteten" (Phil 3,20 f).

So hat Gott die Folgen der Ursünde nicht zugelassen, ohne gerade sie zum Anknüpfungspunkt und so zum Mittel für die von Anfang an geplante Erlösung zu machen. Auch hierin leuchtet Gottes hohe Weisheit, liebevolle Güte und wunderbare Macht herrlich hervor.

3. Ein drittes bedeutsames Moment der überschwänglichen Erlösung durch Christus ist die wunderbar reiche Ausstattung der gefallenen Menschheit in der Kirche, die Christus gestiftet, und den herrlichen Gaben, die er in derselben zum Heile der Menschen niedergelegt hat. Es sei nur erinnert an die hl. Sakramente und an die größte Wundertat der Liebe Jesu, das hochheiligste Sakrament der Eucharistie. Dies allein genügt, um den jetzigen Zustand des Menschengeschlechtes hoch hinauszuheben über den paradiesischen Zustand. Wie wahr spricht doch der Apostel: „Da er sogar seines eigenen Sohnes nicht geschont hat, sondern ihn für uns alle dahingab, hat er auch mit ihm alles uns gegeben" (Rom 8,32).

„Sind wir nicht", fragt mit Recht P. *Hürth*[1]), wahrhaft Erlöste? Was hatte die Schuld aus uns gemacht? ‚Feinde Gottes', ‚Kinder des Zornes', ‚Sklaven des Satans', unseres einzigen ewigen Zieles verlustig, unfähig, aus eigener Kraft uns ihm irgendwie wieder zuzuwenden... Und was sind wir durch die Erlösung? ‚Freunde Gottes', ‚Kinder Gottes', befreit von der Knechtschaft der Hölle, durch die Gnade wieder eingestellt auf unser ewiges Ziel; im Lichte der Offenbarung geschützt vor gefährlichem Irrtum in allen Dingen des ewigen

---

[1]) Stimmen der Zeit a. a. O. 271.

Heiles, durch Christi Blut und Gnadenhülfe gestärkt gegen die eigene Schwäche und die Macht der Begierlichkeit; voll Hoffnung, daß wir nach dem Tod eingehen dürfen zur Anschauung Gottes, sicher, daß auch unser Leib einst der Macht des Todes wird entrissen werden! ‚Einst war ihr Finsternis, jetzt aber Licht im Herrn!' (Eph 5,8; vgl. 1 Kor 6,9. 11). Sind wir nicht wahrhaft Erlöste?"

So bewahrheiten sich die geistvollen Worte:

Felix culpa, quae talem ac tantum
meruit habere Redemptorem!

Literaturberichte

A. Übersichten

Moraltheologie

1. Die Moraltheologie von Bischof *Müller* 1) ist bereits bei ihrem ersten Erscheinen in dieser Zeitschrift gewürdigt und freudig begrüßt worden (5 [1881] 159). Unser derzeitiger Bundeskanzler hatte als Professor der Moral in Salzburg und Wien die Neuausgabe unternommen und gelegentlich seiner politischen Betätigung den damaligen Supplenten des Faches, Dr. *Ujčič* zur Mitarbeit gewonnen. Was das Werk von Anfang an auszeichnete, klare Doktrin, reiche Heranziehung der Hl. Schrift und der Patristik, gelegentliche praktische Beispiele und am Schluß der Kapitel sog. Rekollektionen mit aszetischem Einschlag, ist geblieben. Die Literatur wurde fleißig und mit guter Auswahl ergänzt, ebenso wurden neuere Irrtümer berücksichtigt. In der Frage des Moralsystems hält der Auktor einen recht gemäßigten Äquiprobabilismus, der in den Ausführungen über die „certo" probabilior fast an den Probabilismus herankommt, indem er das Gegenteil von certo probabilior als dubie probabilis hinstellt. Wenn das als richtig angenommen werden könnte, d. h. wenn *M.* auch gegen eine sententia probabilior für eine einfache probabilis sich entscheiden läßt, so lange nur diese nicht zweifelhaft probabel wird, wäre gar nichts einzuwenden. Aber in dem Falle der cessatio legis hält der Verf. streng an der äquiprobabilistischen Ansicht fest, daß das Gesetz im Besitzstand sei und verpflichte. Hier haben nun die Herausgeber einen § 82 eingefügt, in dem sie sich für den einfachen Probabilismus entscheiden und mit guten Gründen

---

1) Theologia Moralis auctore *Ernesto Müller*; ed. 10 recognoverunt *Ignatius Seipel* et *Jos. Ujčič*. T. I. Ratisbonae, Pustet,

den Satz „in dubio melior est condicio possidentis" im probabilistischen Sinne erklären.

Bei einer Neu-Auflage dürfte S. 352 das Principium II über die ignorantia concomitans etwas genauer gefaßt werden. Der hl. *Thomas*, der angeführt wird, sagt gut: „non facit voluntarium . . . sed facit non-voluntarium" (S. Th. 1. 2 q. 6 a. 8): das ist nicht so leicht mißverständlich, wie das im Buch Gesagte: „nec voluntarium neque involuntarium causat, quia nullo modo in actum influit". — S. 386 ist am Ende des Notandum 1 die letzte Halbzeile vom früheren Abschnitt wiederholt anstatt der letzten Worte des Zitates aus S. *Thomas* . . . propter operationes.

Die Ausstattung und der Druck sind unter Berücksichtigung der jetzigen Umstände gut zu nennen.

2. Von dem sehr empfehlenswerten Werke: „Die Verwaltung der hl. Sakramente vom pastoralen Standpunkt" von Dr. *F. X. Mutz* wurde bereits die 5. Auflage besprochen 44 (1921) S. 135. Jetzt ist es im Rahmen der Theologischen Grundrisse als 5. u. 6. Aufl. erschienen **2)**, etwas gekürzt und in entsprechend kleinerem Format. Daß man in diesem Stoff immer wieder Einzelnheiten zu verbessern haben wird, ist von vornherein klar. Seit der letzten Auflage merkt man an vielen Stellen die Sorgfalt des H. Verf.s; für die folgende wäre es vielleicht angezeigt, den Kaiserschnitt, dem man heute bloß 2—3 Prozent Mortalität zuerkennt, etwas milder zu beurteilen; der Satz „non sunt facienda mala ut eveniant bona" (S. 27), scheint in diesem Zusammenhang nicht passend zu sein.

3. Die Zwangserscheinungen im Seelenleben, besonders die Skrupulosität begegnen dem Seelsorger und Priester fast täglich; fast alle Pastoraltheologen und aszetischen Schriftsteller geben kurzgefaßte Regeln zur Behandlung derselben. Doch ist es bei den Fortschritten der Psychologie auch wichtig, das Wesen dieses Zustandes zu ergründen und richtig zu beurteilen. Im Jahrg. 40 (1916) 355 dieser Zeitschrift wurde bereits auf die Arbeit des Franziskaners *Gemelli* aufmerksam gemacht; die vorliegende eingehende Studie **3)** bedeutet jener gegenüber einen nicht zu unterschätzenden Ausbau und Fortschritt. *Gemelli* hatte unter den Erschei-

1923. XVI u. 506 S. 8°. Gr. M 6.—, geb. M 8.—. — **2)** Die Verwaltung der hl. Sakramente vom pastoralen Standpunkte von Dr. *F. X. Mutz*. 5. u. 6. Aufl. Freiburg, Herder. 1923. XI u. 400 S. kl. 8°. Gr. M 5.10, geb. M 6.30. — **3)** *Müncker*, Dr. *Th.*, Der physische Zwang und seine Beziehungen zu Moral und Pastoral. [Abhandlungen aus Ethik und Moral II.] Düsseldorf, Schwann. 1922. 8° VI u. 344 S. —

nungen, aus denen sich die Zweifelsucht zusammensetzt, die Psychasthenie, die Schwäche infolge Herabsetzung der seelischen Spannung, als die grundlegende bezeichnet, während die Angstaffekte und Ideen nur sekundärer Natur seien. *Müncker* sieht gestützt auf die neuere Forschung und gründliche Studien, auch den Angstaffekt als primäres Element an, so daß der seelische Zwang zwei Grundlagen hat: einen positiven Faktor, den Angstaffekt, und einen negativen, die Herabsetzung der Spannung. Diese Auseinandersetzung mit *Gemelli* und seinen Gewährsmännern bietet den ersten theoretischen Teil des Werkes.

In einem zweiten Teil folgt dann die moraltheologische Würdigung des Zustandes; hier ist besonders die Unterscheidung von Versuchung und Zwang als gelungen zu bezeichnen, sowie die Art und Weise, wie der Zwang die Verantwortung beeinflußt. Auch das Schlußkapitel über die Einordnung dieses quälenden Zustandes in die Heilsordnung ist von Wichtigkeit.

Endlich behandelt der dritte Teil die pastorelle Behandlung der armen Kranken. Wenn auch hier keine neuen Regeln aufgestellt werden, so sind die altbewährten Ratschläge und Vorschriften doch vertieft und sie werden im Rahmen der ganzen theoretischen Behandlung des Stoffes bestätigt.

Wenn sich auch manche Geistliche etwas schwer durch den ersten Teil durcharbeiten, so dürfte es doch zu empfehlen sein, sich dieser Mühe zu unterziehen, um dann nur gründlicher und verständiger an der Heilung und Führung der armen Kranken zu arbeiten.

4. Jüngst erschien eine Sammlung von Vorträgen **4)** allgemein bildender pastoreller und pädagogischer Art, die zwar bei verschiedenen Gelegenheiten gehalten wurden, aber doch irgend eine Einheit bilden, wenn auch Wiederholungen unvermeidlich sind. Ein gut katholischer Arzt, der als Leiter eines Sanatoriums zugleich Fachmann und erfahrener Praktiker ist, spricht nach einem allgemein einführenden Vortrag, der die Psychopathologie, Neurosenlehre und Psychanalyse behandelt, in feiner, taktvoller Weise vom sexuellen Problem und der Ehe, von Verirrungen des geschlechtlichen Lebens, die sehr oft mit pathologischen Zuständen zusammenhängen, von der Skrupulosität und endlich von der Heranbildung des Kindes zur Persönlichkeit, sowie von der Schulung des Willens bei Erwachsenen.

---

4) Dr. med. *Rhaban Liertz*, Wanderungen durch das gesunde und kranke Seelenleben bei Kindern und Erwachsenen. Kempten, Kösel u. Pustet, 1923. IX u. 168 S. Gr. M 2.—, geb. M 2.80. —

Es ist sehr zu begrüßen, daß in diesen Grenzgebieten, wo Pastoral und Heilkunde sich treffen, gewissenhafte und tüchtige Ärzte sich uns Theologen als Helfer anbieten, besonders wenn sie, wie der Verf. auch in der christlichen Philosophie gut bewandert sind. So werden sich Theologen und Mediziner verstehen und Hand in Hand arbeiten lernen.

Diesem Zweck sollen auch einige kleine Bemerkungen dienen, die sich mir beim Lesen des Büchleins nahelegten. Die *Freud*'sche Psychanalyse wird vom Verf. zwar als Grundlage einer ganzen Lebensauffassung verworfen; aber er ist ein begeisterter Anhänger derselben als eines psychotherapeutischen Mittels; ob nicht auch in dieser Beziehung ihr Wert und ihre Wirksamkeit zu viel verallgemeinert und überschätzt wird? Auch manche Psychiater sprechen schon vorsichtiger. — Für die Erklärung der Skrupulosität hätte ich gewünscht, daß dem Verf. das oben besprochene Buch von *Müncker*, Der physische Zwang, zur Verfügung gestanden wäre; es hätte das nur zum Vorteil sein können. Endlich noch eine Kleinigkeit: Warum schließen sich die Ärzte in der Benennung der Selbstbefriedigung nicht dem theologischen Sprachgebrauch an, der doch historisch und begrifflich berechtigter ist? Onanie ist einmal die Sünde Onans (Gen 38,8—10), der Name sollte deshalb für den Mißbrauch der Ehe reserviert bleiben; für die andere Sünde gibt es deutsche und lateinische Benennungen, die sie viel besser und klarer kennzeichnen. — Die Leichensektion als solche zu wirklich wissenschaftlichem Zweck war nicht absolut verboten, sondern nur pietätslose und barbarische Auswüchse. (Vgl. *A. Koch*, Moraltheologie³ S 521.)

Das Büchlein sei als Hilfsmittel für die Pastoral recht empfohlen.

5. Der bekannte Biologe *Herm. Muckermann* veröffentlicht zwei Bändchen **5)**, deren Inhalt aus Vorträgen herausgewachsen ist. In ihnen wandte er sich in eindringlicher Weise an das Volk, daß es doch die Gesetze, die der Schöpfer in die Natur gelegt, heilig halte zum körperlichen und seelischen Wohl der Familie und der Nachkommenschaft. Ausgehend von der ernsten Sprache der Statistik über die Geburten- und Sterbe-Ziffern bespricht er zunächst die biologischen Gesetze der Vererbung und Auslese, um dann die Verantwortung für das Menschenlos zu zeigen; das dritte Kapitel gibt die Gebote einer nicht materialistischen, sondern vernünftigen und mit der christlichen Moral übereinstim-

5) *Muckermann Herm. S. J.*, Kind und Volk; Der biologische Wert der Treue zu den Lebensgesetzen beim Aufbau der Familie. I. Teil: Vererbung und Auslese. II. Teil: Gestaltung der Lebenslage. 4. u.

menden Eugenik. Das zweite Bändchen will die naturtreue Normalfamilie im Gegensatz zu der künstlich kleingehaltenen und der unnatürlichen Großfamilie empfehlen. Die unnatürliche Großfamilie ist die, in der die Kinder nicht die natürliche Nahrung der Muttermilch erhalten, so daß die Geburten sich zu schnell folgen. Die naturtreue Normalfamilie muß folgende Grundlagen haben: hingebende und schonende Liebe, die natürliche Ernährung, gesunde Wohnung und Arbeitsmöglichkeit. Es werden nun die Vorteile dieser Normalfamilie behandelt bezüglich der Zahl, der Qualität, der Sterblichkeit der Kinder, der Segen der mütterlichen Ernährung und zum Schluß der überragende Wert der Religion inmitten der anderen sozialen Bedingungen. In eindringlicher, manchmal poetischer Sprache werden die Themen behandelt, und daß sie den Weg zum Herzen mancher fanden, können die Erfahrungen der früheren Auflagen, die in der neuesten verwertet werden, bezeugen.

Diesem größeren Werke ließ der Verf. 2 kleine Broschüren folgen **6)**; sie sind Auszüge der wichtigsten Punkte aus den früheren zum Zwecke der weitesten Verbreitung, die ihnen zum Wohle der Familie und des Volkes zu wünschen ist.

6. Was in dieser Zeitschrift 46 (1922) über den ersten Jahrgang des verdienstvollen Unternehmens „Das kommende Geschlecht" gesagt wurde, gilt auch vom vorliegenden zweiten Band **7)**. Den Ethiker und Pädagogen wird das erste Heft interessieren mit den Grundgedanken: Die Gründung der Familie; an erster Stelle wird besprochen ihr Wesen und Wert von *R. Seeberg*; es folgen 2 Aufsätze über biologische Voraussetzungen und Gesundheitszeugnis von *Baur* (Berlin) und *Lenz* (München); besonders aber sei verwiesen auf die beiden Artikel über die Lebensvorbereitung der Knaben (*Ph. Jäger*) und Mädchen (*Alice Salomon*) auf die Eheschließung. Das zweite Heft behandelt in Aufsätzen von Fachleuten das Thema: „Wie schützen wir die Familie vor Geschlechtskrankheiten, Tuberkulose und Alkoholismus?", während das dritte Heft sich dem sozialen Gebiet der Wohnungsfürsorge und wirtschaftlichen Sicherung der naturtreuen Normalfamilie widmet.

---

5. Aufl. Freiburg, Herder, 1921. 208, 270 S. — **6)** *Herm. Muckermann*, Die Familie. Schriftenreihe für das Volk, herausgegeben im Auftrag der Vereinigung für Familienhilfe. 2. Aufl. (31.—50. Taus.). I. Die naturtreue Normalfamilie. II. Die Mutter u. ihr Wiegenkind. Berlin, Dümmler, 1923. Je 16 S. — **7)** Das kommende Geschlecht. Zeitschrift für Familienpflege und geschlechtliche Volkserziehung auf biologischer Grundlage. Herausg. *Martin Faßbender*. II. Bd. Berlin,

Es wäre schade, wenn das Ausbleiben weiterer Hefte ein Zeichen wäre, daß die wirtschaftliche Not in Deutschland dieser Zeitschrift ein Ende bereitet hat.

7. In der gewohnten Einteilung und Ausstattung legen Herausgeber und Verlag dem katholischen Klerus und den um die Öffentlichkeit interessierten Kreisen das Kirchliche Handbuch 8) wieder vor. Zwei Abteilungen haben eine Neubearbeitung oder wenigstens einen wesentlichen Ausbau erfahren: Das Unterrichtswesen, in dem Senatspräsident *Marx* über die Gesetzgebung für religiöse Erziehung sowohl im Reich als auch in den Einzelstaaten referiert. Es wird berichtet, welche Anstrengungen das Zentrum machte, um wenigstens irgendwie der konfessionellen Schule ihre überragende Stellung zu wahren, aber auch welche Enttäuschungen die Katholiken manchmal erleben mußten. Ferner werden wir unterrichtet über die bewunderungswürdige, fachlich und örtlich weitverzweigte caritativ-soziale Tätigkeit der deutschen Katholiken: dieser Abschnitt, bearbeitet von *Heinrich Auer*, ist ausgestattet mit Tabellen des Vereinswesens. Gerne und mit Interesse wird auch der Leser immer die Konfessionsstatistik, das Spezialgebiet des Herausgebers P. *Krose* jedes Jahr verfolgen, so namentlich den Stand der Konfessionen, Aus- und Übertrittsbewegung, Eheschließungen und Geburtenstand, die Zahl der Geistlichen und Ordensleute; dies alles sind äußere Gradmesser für das Wirken der katholischen Kirche, während die inneren Gradmesser im Anhang zum letzten Abschnitt in den Tabellen über die Sakramentenspendung und -benützung, sowie in der Vermehrung der Exerzitienhäuser und ihrer Tätigkeit aufscheint. Möge der nächste Jahrgang trotz der wirtschaftlichen Schwierigkeiten im Leben und im Verlag wieder Erfreuliches berichten können!

Innsbruck. Albert Schmitt S. J.

Dümmler, 1922/23. — 8) Kirchliches Handbuch für das katholische Deutschland nebst Mitteilungen der amtlichen Zentralstelle für kirchliche Statistik. In Verbindung mit *Heinrich Auer*, Dr. *Nik. Hilling*, Dr. *Wilhelm Marx*, *Joseph Sauren* und *Alfons Väth S. J.* herausgegeben von *Hermann A. Krose S. J.* gr. 8°. Freiburg i. Br. 1923, Herder. Elfter Band: 1922—1923. (XX u. 406 S.) Geb. Gr. M 13.—

B. Rezensionen und kürzere Anzeigen

Fridericus Klimke S. J., **Institutiones historiae philosophiae**, vol. I et II. Romae 1923, Universitas Gregoriana. gr. 8°. (X u. 388 S.; 452 S.) L 42.—.

Das stattliche Werk ist die letzte Gabe seines Verfassers, der dessen Erscheinen nicht lange überlebt hat[1]). Aber es bleibt ein Denkmal seines Wissens und seines Fleißes und wohl auch eine bleibende Bereicherung der katholischen Literatur.

Es ist zunächst hervorgegangen aus den Vorlesungen über Geschichte der Philosophie, die der Verf. an der Gregoriana in Rom vor Hörern aller Nationen gehalten hat, und der Absicht, diesen eine entsprechende Zusammenfassung des philosophiegeschichtlichen Stoffes zu bieten. Daher die lateinische Sprache. Es behandelt nicht den ganzen Stoff gleichmäßig. Die alte, die patristische und scholastische Philosophie werden kürzer besprochen; die Darstellung wird umso eingehender und umfangreicher, je mehr sie sich der Neuzeit nähert, am eingehendsten werden die philosophischen Strömungen der Gegenwart behandelt. Der 1. Bd. bringt die ganze Geschichte bis *Kant*, der 2. beschäftigt sich allein mit Kant und der Folgezeit. Der Verf. weist zur

---

[1]) P. Klimke ist am 8. Jänner d. J. in Rom gestorben. Ein Magenkrebs hat rasch seinem Leben ein Ende gemacht, als er eben auf der Höhe seines Schaffens stand. Der Verstorbene verfügte über ein reiches Wissen und hohe Begabung, namentlich hervorragende schriftstellerische Befähigung; eine stattliche Reihe von Schriften und Werken legt davon Zeugnis ab. Aus ihnen seien nur erwähnt „Der Mensch", Kritik *Wundts* 1908, „Hauptprobleme der Weltanschauung" 4. A. 1919, „Unsere Sehnsucht" 11. Tausend 1922, u. sein Hauptwerk „Der Monismus und seine philosophischen Grundlagen" 1911, auch ins Italienische übersetzt, das bei Freund und Gegner hohe Beachtung fand. Zu ihnen kommt das vorliegende Werk und eine Reihe kleinerer deutscher und polnischer Arbeiten. Der Verstorbene war 1878 in Golleow in Preußisch-Oberschlesien geboren, trat 1897 in die polnische Ordensprovinz der Gesellschaft Jesu und war dann zuerst Professor der Philosophie in Krakau, später 1918—20 in Innsbruck, von wo er an die Gregorianische Universität in Rom berufen wurde. Daselbst lehrte er Geschichte der Philosophie und war zugleich Schriftleiter für den philosophischen Teil der neuen Zeitschrift Gregorianum. — Ein blühendes Leben voll Kraft und Können, voll Plänen und Hoffnungen ist früh ins Grab gesunken. Aber was er für Gott und seine Kirche gearbeitet und gewirkt, wird noch lange fortwirken und Gutes schaffen. R. i. P.

Rechtfertigung seiner Verteilung darauf hin, daß in der katholischen Literatur vor allem eine eingehende und verläßliche Darstellung der neuen Geschichte ein Bedürfnis sei. Gleichwohl hat man den Eindruck, daß die alte Philosophie zu knapp behandelt ist. Der Verf. hatte auch selbst die Absicht, in einer zweiten Auflage hier freigebiger zu sein.

In der neueren Geschichte ist vieles eigene Arbeit des Verf.s. Die neueste Philosophie hat er großenteils, wie sein „Monismus" zeigt, selbst aus den Quellen geschöpft. Namentlich aber hat er der sonst so vergessenen katholischen Philosophie seit *Descartes* bis zur Gegenwart eine ausführliche Darstellung gewidmet, was ein besonderes Verdienst ist, aber auch viel eigenes Quellenstudium verlangte. Der Verf. hat sich überall zur Aufgabe gestellt, nicht vor allem die einzelnen Denker, als vielmehr die Gedanken darzustellen, die den einzelnen Schulen und Systemen und noch mehr den Perioden und Zeitaltern gemeinsamen Gedanken herauszuheben, ihre gegenseitigen Zusammenhänge und kausalen Verknüpfungen und ihre Entwicklung aufzuzeigen, auch ihre Wichtigkeit und ihren Einfluß darzulegen. Einleitungen, die den verschiedenen Abschnitten vorausgeschickt werden, noch mehr zusammenfassende Überblicke am Schlusse dienen diesem Zwecke; sie erinnern an die Art in *Haffners* Geschichte der Philosophie. Kurz: die Darstellung ist durchweg pragmatisch. Das erhöht nicht nur den wissenschaftlichen Charakter der geschichtlichen Darstellung, sondern auch die didaktische Brauchbarkeit des Buches, da so der massenhafte Stoff leichter beherrscht wird. Freilich ist dabei die Gefahr zu vermeiden, daß nicht durch konstruktive Tätigkeit Ordnung und Zusammenhänge in die Gedanken hineingetragen werden, die sich nicht ganz mit der Wirklichkeit decken. Wir wollen nicht behaupten, daß der Verf. bei manchen Systematisierungen, freilich nicht in wichtigen Dingen, dieser Gefahr nicht etwas unterlegen ist. Von der Beurteilung der einzelnen Systeme wird im Buch abgesehen; sie wird aber teilweise durch die Art der Darstellung gegeben. Am Schlusse geben synoptische Tafeln eine gedrängte Übersicht über die ganze Geschichte. Die lateinische Sprache ist einfach, klar und korrekt.

Der Verf. hat ohne Zweifel mit dieser letzten mühevollen Arbeit vielen ein sehr brauchbares Buch geschenkt, in dem sie eine zuverlässige, verständnisvolle, klare Orientierung finden. Hoffentlich wird das nun verwaiste Kind einen kundigen Meister finden, der es adoptiert und für seine weitere Fortbildung und Vervollkommnung sorgt.

Innsbruck. Josef Donat S. J.

Naturwissenschaft, Weltanschauung, Religion. Bausteine für eine natürliche Grundlegung des Gottesglaubens. Von D. Dr. med. Dr. phil. *Johannes Reinke*. VIII u. 172 S. Freiburg, Herder, 1923. Gr. M 2.—, geb. M 3.—.

In möglichst allgemein verständlicher Darstellung sucht der berühmte Kieler Naturforscher den Leser in die drei großen Sphären einzuführen, in das Reich der Natur, der Metaphysik und der Religion. Der Behandlung des eigentlichen Themas ist eine erkenntnistheoretische Untersuchung vorausgeschickt: „Aufgaben und Wege" (S. 10—37). Hier wird das Verhältnis von Wissenschaft und Metaphysik erörtert, es folgt eine Besprechung der Methoden wissenschaftlichen Erkennens, endlich interessante Ausführungen über das Kausalgesetz und das Problem der Wahrheit. Zeugnisse bedeutender gottesgläubiger Forscher ergänzen und bestätigen die Darlegungen und leiten zum Hauptthema über, der anschaulichen Zeichnung u. Begründung des dreifachen Weltbildes.

Zunächst läßt *R.* die Wunder der leblosen und belebten Welt in knapper, aber eindrucksvoller Darstellung vor dem geistigen Auge des Lesers vorüberziehen „die Wissenschaft von der Natur" (S. 37—74). Die Ergebnisse werden dem neuesten Stande der Forschung entsprechend geboten und führen endlich zum Reich des Bewußten, des Geistes. Geschickt sind überall interessante Probleme berührt, z. B. der gegenwärtige Stand der Entwicklungstheorien, die Hypothese der Urzeugung u. a.

Aus der Naturerkenntnis sucht nun *R.* die Brücke ins Gebiet der Metaphysik zu schlagen „Weltanschauung" (S. 74—111). Mit Wärme tritt der Verf. für eine gesunde Metaphysik ein, die Gesetzmäßigkeit und besondere Zweckmäßigkeit der Natur kategorisch fordern. Auf Grund solcher Erwägungen werden die Systeme des Materialismus, Vitalismus, Monismus ziemlich eingehend der Kritik unterworfen. Vorurteilsfreie Überlegung führt hier *R.* zu entschiedener Annahme des Theismus u. der Schöpfung.

Der theoretischen Erkenntnis Gottes aus der Natur ist der 4. Abschnilt „die Gottesidee" (S. 111—131) gewidmet. Hier wird der Begriff des höchsten Wesens untersucht, sowie seine Unbegreiflichkeit und Persönlichkeit. Daran schließt sich eine scharfe Zurückweisung des Atheismus.

Es folgt der 5. Abschnitt „Religion" (S. 131—163), der Schritt von theoretischer Gotteserkenntnis zur praktischen Anerkennung und Verehrung. Das Problem des religiösen Glaubens, die Betätigung desselben durch die Tat und andrerseits die Abkehr von demselben, all diese schwierigen Fragen finden eine eingehende

und interessante Behandlung. Gewiß ein reicher Inhalt auf nicht einmal 200 Seiten!

Die Durchführung dieses großen Themas ist überall geistvoll, anschaulich und fesselnd; auf Schritt und Tritt verrät sich der selbständige Forscher und Denker. Man merkt es, *R.* bringt da seine innerste wissenschaftliche Überzeugung zum Ausdruck, wenn er von der Eigengesetzlichkeit der lebenden Substanz spricht, von dem fundamentalen Unterschied zwischen dem Reich des Lebenden und Leblosen, von der Berechtigung, ja Notwendigkeit der teleologischen Naturauffassung. Mit wahrhaft beredten Worten weiß er den unschätzbaren Wert des Gottesglaubens und die Notwendigkeit praktischer religiöser Überzeugung darzutun.

Freilich ein gelinder Zweifel mag an dieser Stelle gestattet sein. Wird der Leserkreis, für den *R.* in erster Linie geschrieben, wird die heranwachsende Jugend der bürgerlichen und arbeitenden Kreise seine großen Gedanken genügend verstehen und fassen können? Es mag dahingestellt bleiben. Was aber sicher alle verstehen und aus der Lesung des Buches unmittelbar herausfühlen müssen, ist die wirklich edle Gesinnung und selbstlose Liebe zur gottentfremdeten Welt von heute, nicht zuletzt zu seinem gegenwärtig so schwer heimgesuchten Volke, dem er das Beste und Kostbarste, Gottesglauben, Gottvertrauen und Gottesliebe um alles in der Welt erhalten und zurückerobern will. Wie ergreifend klingen die Worte S. 134: „Noch lebt die Gottesidee in Millionen einfacher Herzen, doch in ebensovielen Millionen ist sie leider entschwunden: das ist namenloses Unglück".

Solchen Vorzügen gegenüber darf es wohl milder beurteilt werden, wenn *R.* in seinem Bestreben, anders Denkende zu gewinnen und entgegenstehende Ansichten zu versöhnen, entschieden zu weit gegangen ist. Entgegenkommen ist recht, wo es sich um Nebensächliches handelt, aber es hat da entschieden seine Grenzen, wo man eben dadurch die Position preisgibt, die man mit ganzer Kraft zu verteidigen bestrebt ist. Das ist nun, wenn auch natürlich von *R.* unbeabsichtigt, nach der Überzeugung des Rezensenten geschehen. Nur ein paar Belege seien kurz angeführt.

S. 18: „Will man in der Metaphysik überhaupt noch vom Erkennen sprechen, so ist es kein erfahrungsmäßiges und darum wissenschaftliches Erkennen, sondern eine Erkenntnis, die sich auf Elementen des G l a u b e n s aufbaut". Glauben wird von *R.* hier im Sinne von subjektiver Überzeugung gebraucht und der angeführte Satz bezieht sich voll und ganz auf die natürliche Gotteserkenntnis. S. 19 heißt es: „Wir Menschen besitzen außer unseren eigenen Gedanken und Empfindungen kein a b s o l u t sicheres Wissen; darauf kommt jede Erkenntnistheorie zurück". S. 22: „Auch das Kausalprinzip ist ein

Axiom, da seine uneingeschränkte Geltung sich keineswegs beweisen läßt". Auch gegen manche Ausführungen über das Wesen Gottes und dessen Persönlichkeit u. dgl. dürfte ein geschulter Theologe manch begründete Einwendung erheben. Würde *R.* die einzelnen Weltanschauungen von Kant, Spinoza, E. v. Hartmann, Goethe u. s. w. noch mehr und besonders in deren letzten Konsequenzen durchdenken, so dürfte er wohl so manches daraus als entschiedener Verfechter des Gottesglaubens zweifellos ablehnen, womit er sich jetzt noch einverstanden erklärt.

Vielleicht können diese Bemerkungen bei einer Neuauflage des sonst so wertvollen Buches Dienste leisten. Das große Verdienst des gefeierten Verf. möge darum nicht geschmälert werden. Man kann nur wünschen, daß die noch nach Hunderttausenden zählenden Opfer der Welträtsel Haeckels nach diesem Büchlein greifen und zum wahren Gottesglauben zurückfinden.

Innsbruck. Alois Gatterer S. J.

Divus Thomas arbiter controversiae de concursu divino. Dissertatio critica auctore *Franc.* Dr. *Žigon*, prof. theol. in semin. centrali Goritiensi. Goritiae, Narodna Tiskarna, 1923. 232 S. 8°.

Der Verf. kommt in seiner Untersuchung zu dem Ergebnis, daß *Thomas* weder den concursus simultaneus noch die praedeterminatio physica des freien Willens, wohl aber eine indifferente praemotio physica lehre, welche die freie Selbstbestimmung des Willens nicht bloß nicht aufhebe, sondern erst ermögliche. Gott kann den Willen auf eine doppelte Weise bewegen; entweder durch eine bloße motio communis ad bonum universale oder durch eine motio specialis ad bonum determinatum. Die erste hat statt bei jenen Akten, die Gott nicht absolut will, sondern nur zuläßt, die andere bei jenen guten Akten, die von Gott absolut gewollt sind. Die besondere Bewegung ist daher immer wirksam; aber ihre Wirksamkeit stammt nicht aus ihrer Natur, weil sie den Willen nicht zu Einem determiniert, sondern hat darin ihren Grund, daß Gott durch die scientia media unfehlbar weiß, daß der Wille ihr frei zustimmen werde.

Wenn ich auch dem Verf. darin beistimme, daß *Th* in der Konkurslehre weder Molinist noch Bannesianer ist, so muß ich doch bei aller Anerkennung seines Fleißes und seiner spekulativen Begabung seine Schrift sowohl vom methodologischen als auch vom inhaltlichen Standpunkt aus als verfehlt bezeichnen.

Wer über die Konkurslehre des hl. *Th.* schreiben will, muß erstens alle hieher gehörigen Texte desselben anführen, sie genau

analysieren und nach den Regeln der Hermeneutik erklären; er muß ferner dessen gesamte Konkurslehre berücksichtigen, nicht bloß jene Stellen, welche nur auf den freien Willen bezug haben; er muß endlich, da *Th.* die Mitwirkung Gottes mit den Handlungen der Geschöpfe immer als motio bezeichnet, den Begriff des motus und dessen einzelne Arten genau herausarbeiten und zeigen, welche Art von motio der englische Lehrer Gott in bezug auf die Geschöpfe zuschreibt. Dies alles aber hat der Verf. zum größten Teil unterlassen. Die klassischen Stellen werden mit Ausnahme von de pot. q. 3 a. 7 gar nicht einmal erwähnt; die Bewegung der Naturdinge und des Intellektes findet gar keine Berücksichtigung; ebensowenig werden die Stellen, die von der Bewegung des Willens handeln, ihrem Wortlaut nach angeführt und analysiert. Dagegen findet man seitenlange Polemiken gegen verschiedene Vertreter der thomistischen und molinistischen Richtung. Die grundlegende Untersuchung über den Motusbegriff wird nicht in Angriff genommen, ebensowenig die wichtigen Unterscheidungen von motus naturalis und violentus, motio per se und per accidens klargelegt. Die fast unausbleibliche Folge dieser methodischen Fehler war, daß der Verf. kein wahrheitsgetreues Bild von der Konkurslehre des hl. *Th.* entwerfen konnte.

So ist es, um aus der großen Menge des Beanstandenswerten nur das Hauptsächliche hervorzuheben, dem Verf. entgangen, daß nach *Th.* die Naturdinge von Gott bewegt werden nicht durch einen ihrer Natur fremden Impuls, sondern durch Mitteilung innerer, aus ihrer Wesenheit fließenden Prinzipien, daß die applicatio ad agendum nicht immer unmittelbar von Gott geschieht und auch nicht notwendig eine motio per se zu sein braucht, daß nicht jeder Übergang von der Potenz in den Akt durch einen äußeren Beweger verursacht werden muß, sondern nur jener von der potentia prima zum actus primus; daß die tätigen Potenzen der Naturdinge und der intellectus agens rein aktive Prinzipien sind, die aus sich und spontan in den actus secundus übergehen, wenn die äußeren Bedingungen gegeben sind, und daß dasselbe auch von den Sinnen und dem intellectus possibilis gilt, wenn sie die ihnen entsprechenden species empfangen haben. Die für das Verständnis der thomistischen Ansicht bedeutsame Lehre vom esse als proprius effectus Dei wird nicht einmal berührt.

Was speziell den Willen betrifft, so hat der Verf. es gar nicht beachtet, daß *Th.* die Willenstätigkeit beständig mit dem motus naturalis vergleicht; beide, sagt er, müssen notwendig aus einem inneren Prinzip hervorgehen und können nur insoweit von einem äußeren Prinzip stammen, als dieses das innere Prinzip der Bewegung

verursacht, entweder durch Generation, wie bei den Naturdingen, oder durch Schöpfung, wie es beim Willen der Fall ist (C. g. 3,88). Gott bewegt demnach den Willen dadurch, daß er ihm die natürliche, in seinem Wesen begründete inclinatio in bonum universale mitteilt. Die inclinatio, wodurch der Wille in Tätigkeit gesetzt wird, ist nicht eine von außen gegebene praemotio physica, sondern, wie *Th.* ausdrücklich sagt, der „instinctus naturae" (1 2 q. 17 a. 5 ad 3).

Der Verf. polemisiert S. 71 ff in einer Anmerkung gegen die Auffassung, die ich in meinem Werke: „De Deo operante" niedergelegt habe; er habe, sagt er, dasselbe erst zu Gesicht bekommen, nachdem er seine Schrift bereits fertig gestellt hatte. Aber ich habe, schon lange bevor mein Werk erschien, meine Ansicht in dieser Zeitschrift in mehreren Abhandlungen entwickelt; er hätte also wenigstens diese berücksichtigen sollen.

Er meint, der „error fundamentalis" meiner Auffassung liege darin, daß ich glaube, eine Bewegung des Willens durch die praemotio physica sei gleichbedeutend mit einem auf ihn ausgeübten Zwang; diese Annahme sei aber falsch, da ein Zwang nur dann vorläge, wenn der Wille bewegt würde „contra propriam inclinationem seu volitionem, ita ut voluntas ad motum suum nil conferat", während doch die praemotio physica gerade das bewirke, daß der Wille selbst seinen Akt setze. — Darauf erwidere ich:

1. Es ist nicht richtig, daß der „Hauptgrund", woraus ich die Gegnerschaft des Aquinaten gegen die praemotio physica ableite, ein rein a prioristischer Beweis aus dem Begriffe des Zwanges ist; ich habe vielmehr diesen Beweis daraus geführt, daß *Th.* überall erklärt, die Willenstätigkeit müsse aus dem inneren Prinzip der inclinatio naturalis in bonum hervorgehen auf dieselbe Weise, wie der Stein aus dem inneren Prinzip der Schwere, das er vom generans empfangen hat, naturhaft abwärts bewegt wird, und daß infolgedessen ein von Gott gegebener physischer Impuls die Voluntarietät des Aktes geradeso unmöglich machen würde, wie ein dem Stein gegebener Stoß die Natürlichkeit seiner Bewegung aufhebt.

2. Nach *Z.* bewirkt die praemotio, daß der Wille aus dem Zustand der Potenz in jenen der Tätigkeit übergeht, „ut incipiat velle, ut fiat volens" (S. 52); dieses incipere velle ist nach ihm von dem eigentlichen velle sachlich verschieden. Da nun die praemotio evident kein inneres Prinzip der Willenstätigkeit ist (ein solches ist nach C. g. 3,88 nur die potentia voluntatis), so geht wenigstens der Anfang des Wollens nicht aus einem inneren Prinzip hervor und ist demnach gewaltsam: „In rebus enim, quae moventur, haec est differentia, quod quaedam principium sui motus vel operationis in seipsis

habent, quaedam vero extra, sicut ea, quae per violentiam moventur, in quibus principium est extra nil conferente vim passo" (de Ver. q. 24 a. 1). Da ferner nach *Z.* die praemotio nicht bloß im ersten Instans notwendig ist, sondern so lange auf den Willen einwirkt, als dieser tätig ist, so geht auch das eigentliche Wollen wiederum aus einem äußeren Prinzip hervor, ist also gewaltsam. Zudem ist es ganz unthomistisch, zwischen einem incipere velle und dem eigentlichen velle zu unterscheiden, da nach *Th.* das velle ein actus instantaneus ist, bei dem fieri und esse sachlich zusammenfallen (2 d. 1 q. 2 a. 1). Darauf weiß der Verf. keine andere Antwort als diese: „Quamvis haec sit doctrina Aquinatis, est tamen falsa" (S. 57). Damit hat er selbst zugegeben, daß seine Ansicht mit jener des hl. *Th.* nicht in Einklang gebracht werden kann. Endlich ist nach seiner Erklärung der praemotio die Freiheit nicht besser gewahrt als bei der von ihm bekämpften praedeterminatio physica. Denn wenn Gott durch seine praemotio den Anfang des Wollens gibt, kann der Wille den darauf folgenden Akt gar nicht mehr unterlassen, weil ein incipere velle, auf das kein velle folgt, ein Unding ist.

3. Hören wir noch den letzten Einwand *Z.s*: *Th.* verwirft (C. g. 3.89) die Lehre des *Origenes*, „quod Deus causat in nobis velle et perficere, inquantum dat nobis virtutem volendi, non autem sic, quod faciat nos velle hoc vel illud". Nach der von mir gegebenen Erklärung würde er aber das Gleiche lehren und somit seine eigene Lehre tadeln. Ich habe in meinem Werke darauf geantwortet, der Unterschied bestehe darin, daß nach *Origenes* Gott nur die Willenspotenz gibt, ohne auf die freie Entscheidung kausal einzuwirken, nach Thomas jedoch Gott auch den freien Willensentschluß verursacht, indem er das jeder freien Willensbetätigung notwendig vorausgehende erste Wollen des Zweckes gibt. *Z.* meint, das alles gebe auch Origenes zu. Aber da er für diese Behauptung keinen Beleg erbracht hat, antworte ich: Quod gratis asseritur, gratis negatur. *Origenes* und *Th.* kommen beide darin überein, daß Gott der Schöpfer des Willens ist; aber während der erstere dabei stehen bleibt, zieht der letztere die Konsequenz aus dieser Wahrheit: Ist der Wille seinem Sein nach von Gott, dann hängt er auch in seiner Tätigkeit von ihm ab; er kann nur tätig sein in virtute Dei, ist gleichsam sein Instrument und wird von ihm zur Tätigkeit bewegt. Die Weise, wie Gott auch auf die freie Willenstätigkeit kausal einfließt, entwickelt er im letzten Argumente des Kapitels, das der eudemischen Ethik des Aristoteles entnommen ist. Der Wille ist nur frei in bezug auf die Wahl der Mittel, nicht in bezug auf das Wollen des Zieles als solchen. Um eine freie Wahl treffen zu können, muß der Mensch sich vorher durch das consilium rationis bestimmen. Ist dieses consilium wieder durch freie

Wahl zustande gekommen, so setzt es ein anderes voraus. Und da man in den Voraussetzungen nicht ins Unendliche fortgehen kann, muß man endlich zu einem ersten Akte gelangen, zu dem der Wille sich nicht selbst bewegt hat, sondern zu dem er von einer über ihm stehenden Ursache, nämlich von Gott bewegt wird. Es ist dies jenes Argument, dessen sich *Th.* oft bedient, um zu zeigen, wie der Wille in seiner freien Wahl von Gott abhänge (vgl. 1 2 q. 9 a. 4; q. 109 a. 2 ad 1; de Malo q. 6; Quodl. 1 a. 7; Rom c. 9 l. 3; 2 Cor c. 3 l. 1); und mit demselben Argumente beweist er auch, daß Gott die Macht habe, den Willen zu lenken, wie es ihm gefalle. Gott bewegt aber den Willen zum ersten Akte nicht durch eine praemotio physica, sondern auf dieselbe Weise, wie er alle unfreien Naturdinge zu ihrer Tätigkeit bewegt, nämlich durch ein inneres Prinzip, oder wie Thomas (1 2 q. 17 a. 5 ad 3) sagt, durch den „instinctus naturae", durch die in die Natur des Willens hineingelegte inclinatio in bonum universale. *Z.* hätte sich vor seiner irrigen Auslegung bewahren können, wenn er das letzte Argument des vorhergehenden 88. Kapitels besser überdacht hätte, wo *Thomas* ausdrücklich lehrt, daß Gott den Willen nur dadurch bewegen könne, „quod causat principium intrinsecum huius motus, quod est potentia ipsa voluntatis". Die praemotio physica, mag man sie auffassen, wie man will, ist niemals ein dem Willen innerliches Prinzip.

Der Ausstattung des Buches kann leider kein Lob gespendet werden. Es hat zwar einen Index rerum, aber kein Inhaltsverzeichnis. Die drei Teile sind in sich nicht abgegliedert und nur mit einer römischen Ziffer überschrieben; so daß der Leser erst aus dem Inhalt entnehmen muß, wovon sie handeln. Es finden sich zahlreiche Wiederholungen. Der Druck ist wenig übersichtlich und für das Auge ermüdend. Die Typen sind großenteils schlecht und unrein, die Druckfehler zahlreich.

Innsbruck. Johann Stufler S. J.

Das Wesen der läßlichen Sünde in der Scholastik bis Thomas von Aquin. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung nach den gedruckten und ungedruckten Quellen gearbeitet von Dr. *Artur Landgraf*, Domvikar und Erzbisch. Sekretär in Bamberg. Görresverlag, Bamberg 1923. XX, 338 S. 8°. Gr. M 10.—.

Den Kernpunkt dieser Untersuchung bildet die Lehre des hl. *Thomas* vom Wesen der läßlichen Sünde. Um diese nach ihrem wahren Werte und ihrer Entstehung begreiflicher zu machen, will der Verf. ihre historischen Voraussetzungen klarlegen und zeigen, wie *Thomas* die verschiedenen Elemente, die er bereits

vorfand, in einer großartigen Synthese zu einem systematischen und einheitlichen Ganzen verbindet. Deshalb greift er weiter aus und zieht die Lehre der gesamten Scholastik bis *Thomas* in den Bereich seiner Untersuchung. Hiebei benutzt er nicht bloß gedruckte Quellen, sondern auch eine große Menge (ungefähr 60) Handschriften von teils bekannten, teils anonymen Verfassern. Von drei Autoren: *Philipp v. Grève, Fr. Eustachius O. M.* und *Petrus de Trabibus* hat er längere Abhandlungen im Anhang mitgeteilt. Das Werk zeugt demnach von ungeheurem Fleiß und Spürsinn des Verf.s und einer seltenen Vertrautheit mit der frühscholastischen Literatur.

Es ist hier nur möglich, in kurzen Grundrissen das reichhaltige Material des Werkes zu skizzieren. Es zerfällt in drei Teile: 1) Die Entwicklung der Lehre vom Wesen der läßlichen Sünde in der vorthomistischen Scholastik; 2) die Lehre des hl. *Thomas*; 3) die Lehre der Scholastik und ihre Erklärung in der jüngsten Zeit.

Die vorthomistische Zeit ist gekennzeichnet durch ein unsicheres Schwanken und Tasten. Drei Linien, die erst bei *Thomas* sich harmonisch vereinigen, lassen sich in ihr aufweisen. Erstens überlieferte man aus der Väterzeit überkommenes Gut in stereotypen Redewendungen. Die einen leugnen mit *Anselm* jeden wesentlichen Unterschied zwischen Tod- und läßlicher Sünde. *Abälard* fand den Unterschied darin, daß die Todsünde mit voller Einwilligung und Überlegung, die läßliche Sünde aber aus Unwissenheit und Schwäche begangen wird. *Richard v. St. Victor* behauptet, daß die läßliche Sünde keine Verachtung Gottes, kein Wohlgefallen am Bösen enthalte, sondern nur in einer übermäßigen Anhänglichkeit an das Irdische bestehe, welche die Hinordnung auf Gott nicht aufhebe.

Mit dem *Lombarden* beginnt jene Richtung, welche Tod- und läßliche Sünde unterscheidet durch die verschiedenen Seelenteile, in denen sie sich finden; in der Sinnlichkeit findet sich nur die läßliche Sünde, in der höheren Vernunft nur die Todsünde, in der niederen Vernunft aber können beide sich finden.

Die dritte Entwicklungslinie bringt die Frage nach der notwendigen Hinordnung aller Akte auf Gott. Außer *Roland v. Cremona* scheinen alle Autoren die Möglichkeit einer in individuo indifferenten Handlung geleugnet zu haben, wenn sie auch Handlungen für möglich halten, die weder sündhaft noch verdienstlich sind. In der Abkehr von Gott sah man das Wesen der Todsünde, in der Hinordnung auf Gott die Verdienstlichkeit eines Werkes begründet; die läßliche Sünde aber ist ein Werk, das zwar nicht auf Gott hingeordnet ist, aber gleichwohl keine Abkehr von Gott in sich schließt. Dies veranlaßt den Verf., den Begriff der habituellen Hinordnung auf Gott,

wie er sich bei den Scholastikern vor *Thomas* findet, noch weiter zu untersuchen. Einige, wie *Alanus*, meinen, es reiche zu derselben schon aus, daß ein gutes Werk zugleich mit dem Habitus der Liebe zusammenbestehe, andere aber, wie *Wilhelm v. Auxerre*, *Johann v. Trevisio* und *Philipp v. Grève* fordern einen positiven Einfluß der Gottesliebe. Aber auch bezüglich der Gottesliebe selbst gab es zwei verschiedene Richtungen, die ekstatische und die physische. Die erstere, durch *Abälard* und die Mystiker vertreten, fordert zur Gottesliebe die Freiheit vor jeder Begierdliebe, die andere, der sich seit dem Lombarden alle Theologen (auch *Thomas?*) anschlossen, sieht in Gott als letztem Ziele nur den finis possidendus in der ewigen Seligkeit. Die Verknüpfung der Gottesliebe mit den guten Werken kann nach dem Verf. sowohl nach ihrer ontologischen als ihrer psychologischen Seite hin betrachtet werden, eine Unterscheidung, deren Sinn mir nicht recht klar geworden ist. Wenn auch die Akte der verschiedenen Tugenden aus getrennten Wurzeln herauswachsen, so sind sie doch auch Regungen der Gottesliebe, weil sie auf diese letzten Endes hinstreben. Bahnbrechend wurde hierin *Philipp v. Grève*, der zwischen dem amor generalis jeder einzelnen Tugend und dem amor specialis der eigentlichen Gottesliebe unterschied und lehrte, daß ohne die letztere die erstere nicht bestehen könne. Der Gottesliebe wohnt ihrer psychologischen Eigenart nach der Drang (fervor) inne, alle Werke auf Gott zu beziehen. Zwischen ihr und der läßlichen Sünde besteht daher nur insofern ein Gegensatz, als sie diesem Drang sich entgegenstemmt; sie vermindert nicht die Liebe an sich, sondern wirkt nur hemmend auf ihre Betätigung ein. Darum ist sie nicht contra, sondern praeter caritatem.

Nach diesen langen und mühsamen Voruntersuchungen behandelt der Verf. die Lehre des hl. *Thomas*. Zuerst gibt er eine mehr allgemeine Begriffsbestimmung der läßlichen Sünde. Von besonderem Interesse ist das zweite Kapitel, das die Hinordnung der guten Werke auf das Ziel der Gottesliebe zum Inhalte hat. Hier wird die in den letzten Jahrzehnten heiß umstrittene Frage behandelt: Ist es zur virtuellen Hinordnung einer Handlung auf Gott verlangt, daß sie unter dem Einfluß eines vorhergehenden Aktes der Gottesliebe steht? Gegen *Müllendorf* wird gezeigt, daß nach *Thomas* der habituelle Gnadenstand allein nicht genügt, um ein gutes Werk verdienstlich zu machen, sondern daß hiezu ein positiver Einfluß der Gottesliebe auf jedes einzelne gute Werk erforderlich sei, freilich nicht in dem Sinne, daß der Gerechte jedesmal zugleich einen ausdrücklichen Akt der Gottesliebe setzen müsse, sondern in dem Sinne, daß die einmal durch die Liebe gesetzte Hinordnung auf Gott so lange virtuell andauert, bis sie

nicht durch einen gegenteiligen Akt widerrufen wird. Diese Auffassung des hl. *Thomas* hat aber nur dann einen Sinn, wenn man in der eingegossenen Gottesliebe nicht bloß ein Prinzip sieht, das den guten Werken eine höhere Würde verleiht, sondern vielmehr ein tätiges Prinzip, das dem Gerechten eine aktive innere Neigung zum letzten Ziele einflößt, die sich in den verschiedenen guten Werken auswirkt.

Im dritten Teile handelt der Verf. von der Erklärung, welche die Lehre der Scholastik in jüngster Zeit besonders durch *Waldmann* gefunden hat. Dieser hatte den Einwand erhoben, daß der freigewollte Widerspruch des Geschöpfes gegen den erklärten Willen des Schöpfers, mag es sich auch um die geringfügigste Sache der Welt handeln, schon eine schwere Schuld sei; die läßliche Sünde, so meint er, ist bei uns nur darum möglich, weil wir vermöge der Unzulänglichkeit unserer menschlichen Intelligenz die Einordnung dessen, was nur in loser Verkettung zum Endziel steht, unter das Ziel nicht völlig eindeutig erkennen. Demgegenüber zeigt *L.*, daß nach fast einstimmiger Lehre der Scholastik die läßliche Sünde nicht von Gott verboten (prohibitum) und daher auch nicht gegen Gottes Wille sei. *Thomas* erklärt dies, indem er sagt, die läßliche Sünde sei deswegen keine Abweichung vom Gesetze, weil sie die Liebe nicht zerstört, welche die Erfüllung des Gesetzes ist. Sie ist nach ihm praeter, aber nicht contra legem. Ebenso ist sie nicht gegen die Vernunft; denn die Vernunft lenkt alles auf ein Ziel hin, durch die läßliche Sünde aber wird das pflichtgemäße Ziel nicht ausgeschlossen. Die Thomastexte, auf die *Waldmann* seine Erklärung aufbaut, beweisen dieselbe nicht. Den Schluß bildet ein kurzer Überblick über die Lehre der Scholastik vom Wesen der läßlichen Sünde in den ersten 50 Jahren nach dem Tode des hl. *Thomas*.

Der Verf. hat in seinem Werke ein ungeheuer reiches Material aufgestappelt, wofür ihm die Theologen dankbar sein werden; doch scheint er mir nicht ganz der nahe liegenden Gefahr entgangen zu sein, der Masse des angehäuften Stoffes zu unterliegen. Man vermißt vielfach eine klare, übersichtliche Darstellung, eine methodische Gedankenentwicklung, einen streng logischen Aufbau und vor allem eine genaue Herausarbeitung der Begriffe, was die Lektüre sehr erschwert und beim Leser vielfach Unklarheit zurückläßt. Hätte der Verf. sich mehr Zeit gelassen, das Werk in sich ausreifen zu lassen, dann hätte dasselbe zweifelsohne viel an Wert gewonnen.

Innsbruck. Johann Stufler S. J.

Die Heilige Schrift des Alten Testamentes, übersetzt und erklärt, hrsg. von Prof. Dr. ***Franz** Feldmann* u. Prof. Dr. *Heinrich Herkenne* in Bonn. **VIII** 1: Das Buch Ezechiel, übersetzt und erklärt von **Prof. Dr.** *Paul Heinisch*. Mit 5 Abbildungen. Bonn 1923, Verlag P. Hanstein. 8°. VIII und 236 S., Gr. M 4.—. VI 1: Das Buch der Sprüche, übersetzt und erklärt von *Hermann Wiesmann S. J.* Ebenda. 8°. VIII u. 100 S. Gr. M 1.60.

Die „Bonner Bibel" des N. T. hat sich so gut eingeführt und wurde mit so großem Beifall aufgenommen, daß der Verlag Hanstein dadurch ermutigt, nunmehr auch an die Veröffentlichung einer analogen Übersetzung und Erklärung des A. T. schreitet. Das Gesamtwerk wird 8 Bände umfassen; seine Herausgabe steht unter der Leitung der beiden Bonner Professoren *Fr. Feldmann* und *H. Herkenne*. Soweit sich aus den beiden bis jetzt erschienenen Kommentaren zum Buche Ezechiel und zum Buche der Sprüche ersehen läßt, ist die Anlage und Einrichtung dieselbe wie bei den Büchern des N. T.s. In einer Einleitung werden die zum Verständnis des Buches notwendigen Vorfragen erörtert; die Übersetzung ist nach dem (textkritisch gesichteten) MT hergestellt und mit erläuternden Anmerkungen begleitet. Doch sind, der Anlage des Werkes wegen, textkritische Verbesserungen oder Änderungen nur in der Übersetzung durch den Druck kenntlich gemacht, können aber in der Erklärung selbst nicht näher begründet werden. Die Fachgelehrten werden dies zwar bedauern, aber die Rücksicht auf den weiteren Leserkreis, für welchen doch diese Kommentare zunächst bestimmt sind, war hiefür wohl maßgebend.

Prof. *Heinisch* hat die „Bonner Bibel des A. T." mit dem Buche des Propheten Ezechiel eröffnet. Die Dunkelheiten und Schwierigkeiten dieses prophetischen Buches sind bekannt. Daher sind auch die beigegebenen Erklärungen, stellenweise wenigstens, ziemlich ausführlich geworden. Es fragt sich aber, ob die Auffassungen des Verf.s da, wo er von der herkömmlichen Erklärung der katholischen Exegeten abweicht, sich durchsetzen werden. Der Referent denkt hier vor allem an die von *H.* S. 228—30 vorgelegte Erklärung der Kap. 40—48. Seine Darlegungen sind nicht überzeugend genug, so daß „wir ruhig annehmen dürfen, daß der Tempel des Ezechiel wörtlich zu verstehen ist" (S. 228). Die symbolische Erklärung besteht trotz dieses neuen Erklärungsversuches zu Recht. Und wenn *H.* (S. 77) sagt: „Die Zusammenstellung (Daniels mit Noe und Job) zeigt, daß auch Daniel in längst vergangener Zeit gelebt hat. Der hier genannte Daniel ist also nicht identisch mit dem Daniel des kanonischen Buches. 28g, ist er ein Weiser", so mag es genügen, hiegegen auf die Aus-

führungen von *Knabenbauer* (Com. in Ez. p. 141) zu verweisen. Die chronologischen Daten des Buches Ezechiel aber (s. die Zusammenstellung S. 17) wären jetzt nach den Ergebnissen von *Fr. X. Kugler* Von Moses bis Paulus S. 190—97 richtig zu stellen. *H.* konnte dieses Werk allerdings noch nicht verwerten.

H. Wiesmann hatte den ersten Hauptteil des Buches der Sprüche in der „Biblischen Zeitschrift" VIII—XII nach dem Nachlaß von P. *J. K. Zenner S. J.* bereits ausführlich behandelt. Den 2. Hauptteil (Kap. 10—31) hat er nebst Einleitung und Erklärung neu bearbeitet. Die Übersetzung liest sich gut, wenn sie auch an manchen Stellen der Glätte halber etwas freier gehalten ist. Die Hervorhebung der Sinnesabschnitte (Strophen) im 1. Teil dient sehr zur Übersichtlichkeit und damit zum Verständnis desselben. Die Anmerkungen sind, wie begreiflich, im allgemeinen kurz, manchmal freilich doch zu knapp, so z. B. die Ausführungen S. 31 zu Kap. 8,22—31. Wenig befriedigt auch die Erklärung der VV. 30,18—20 S. 88 f.

Wenn es dem geschätzten Verlage gelingt, trotz der Ungunst der Zeitlage die „Bonner Bibel des A. T." ebenso wie die des N. T. zum glücklichen Abschlusse zu bringen, dann kann derselbe des Dankes vieler Bibelleser, besonders aus den Kreisen des Seelsorgsklerus, sicher sein.

Innsbruck. J. Linder S. J.

Fr. X. Kugler S. J., **Von Moses bis Paulus.** Forschungen zur Geschichte Israels nach biblischen und profangeschichtlichen, insbesondere neuen keilinschriftlichen Quellen. Münster 1922, Aschendorff. Lex. 8°. XVII u. 535 S. Gr. M 28.—, geb. M 33.—.

Unter dem Titel: „Von Moses bis Paulus" hat *Fr. X. Kugler* 10 umfangreiche Abhandlungen zur Geschichte Israels zusammengefaßt, da dieser Ausdruck, wie er im Vorwort S. XVI bemerkt, „die beiläufigen Grenzen der Forschungen durch zwei Zeitalter der israelitischen Geschichte bezeichnet". Eine Fülle von Fragen, und zwar der schwierigsten Fragen der Geschichte Israels, kommt in diesen 10 Abhandlungen und den 9 sich anschließenden Nachträgen zur Erörterung. Die Untersuchuug und Lösung der Fragen erfolgt aber zumeist nicht durch Wiederaufnahme und Weiterführung altbekannter Beweisgänge, sondern in neuer, selbständiger Weise, und nicht selten auf Grund neuer Forschungsergebnisse, wie sie eben nur ein Mann bieten konnte, der in der biblischen wie assyriologischen Literatur, in Astronomie und Chronologie zugleich wohl bewandert ist. Um den Lesern dieser Zeitschrift einen Einblick in den reichen Inhalt des monumentalen Werkes

zu gewähren, werden im folgenden die einzelnen Abhandlungen aufgeführt, und, soweit notwendig, kurz skizziert und gewürdigt werden.

Die 1. Abhandlung (S. 1—35): „Die Einrichtung des altisraelitischen und die Technik des spätbiblischen Kalenders" ist mehr einführender und grundlegender Natur, jedoch wichtig zum Verständnis der folgenden chronologischen Forschungen.

Die 2. Abhandlung (S. 36—133): „Zum Alter der wichtigsten bürgerlichen und kultischen Gesetzesbestimmungen des Pentateuch, insbesondere des sog. Priesterkodex" richtet sich gegen die *Wellhausen*sche Entwicklungshypothese und führt den Nachweis (S. 83): „Die israelitischen Feste zeigen nach den drei Quellen JE, D und P weder in der Wahl der Opferstätte, noch in der Zahl, noch im Charakter, noch auch im Anfangstermin und der Dauer einen nachweisbaren Unterschied; zudem liegen mehrere Gründe vor, die teils wahrscheinlich, teils sicher selbst die Möglichkeit einer solchen Verschiedenheit verneinen. Die Entwicklungshypothese *Wellhausens* ist daher abzulehnen". Weiter unten (S. 84) präzisiert *K.* das Ergebnis seiner Untersuchungen über die Beziehungen der wesentlichsten sozialen und religiösen Bestimmungen des „Priesterkodex, des Bundesbuchs und Deut" noch mit folgenden Worten: „Es ergab sich, daß die bestehenden Unterschiede nicht auf einer langfristigen Entwicklung und einem grundsätzlichen Wechsel der Anschauungen, sondern auf dem verschiedenen Zweck der einzelnen Gesetzessammlungen beruhen und daß kein Grund vorliegt, ihren gemeinsamen m o s a i s c h e n Ursprung zu bezweifeln, soweit die Pentateuchberichte a l l e i n in Betracht kommen". Dieses Ergebnis wird sodann gegen die Einwendungen *Wellhausens* und seiner Anhänger, wie sie aus den Kultvorgängen der Richter- und Königszeit, aus den sog. „opferfeindlichen" Stellen bei den späteren Propheten, aus der Fest- und Opferordnung Ezechiels und Esdras' entnommen werden, verteidigt. Es ist diese Abhandlung sicher ein bedeutsamer Beitrag zur Pentateuchkritik, wenn auch manche Aufstellungen und Beweisführungen des Verf.s etwas zu apodiktisch vorgetragen werden, so daß sie nicht die allgemeine Zustimmung der katholischen Exegeten finden dürften. Es sei diesbezüglich nur verwiesen auf die Erklärung der Stelle Ex 20,24—26 (S. 53 ff).

Die 3. Abhandlung (S. 134—200): „Die Chronologie der Könige von Juda und Israel und die Daten Ezechiels" unterwirft das vielumstrittene Problem der Chronologie der Königszeit einer erneuten Untersuchung und bringt auch einen neuen Lösungsversuch.

Ist nun aber die von *K*. vertretene Lösung eine definitive, endgültige? Bei alier Anerkennung des hier aufgewendeten Scharfsinnes wagt doch der Referent dies nicht zu behaupten. Die chronologischen Ansätze von 929 v. Chr. = Jahr der Reichsteilung bis 842 v. Chr. = Todesjahr der Könige Joram und Ochozias sind wohl annehmbar: auch gegen die vom Verf. angenommenen Mitregentschaftsjahre bei Josaphat (3 Jahre Mitregent mit seinem Vater Asa und 22 Jahre Alleinherrscher) und bei Achab (2 Jahre Mitregent und 20 Jahre Alleinherrscher) soll kein Einwand erhoben werden, zumal es dadurch gelingt, die große Reihe der S. 155 aufgeführten Synchronismen als richtig festzuhalten. Aber gegen die von *K*. für die Periode von Jeroboam II—Osee, bezw. von Amasias—Ezechias vertretenen chronologischen Ansätze bestehen doch manche Bedenken. Die 29 Jahre des Amasias sind 4 Kön 14,2 und 2 Chr 25,1 bezeugt, und ebenso ist 4 Kön 14,17 und 2 Chr 25,25 bezeugt, daß Amasias nach dem Tode des Joas, des Sohnes des Joachaz, des Königs von Israel noch 15 Jahre l e b t e. Es scheint, daß letzterer Umstand in den beiden Berichten ebenso hervorgehoben wird, wie der Umstand, daß Azarias (Ozias) im Alter von 16 Jahren vom Volke zum König gemacht wurde (4 Kön 14,21; 15,2: 2 Chr 26,3). Wenn es nun 2 Chr 26,27 (TM) heißt: „Und von der Zeit an, da Amasias von Jahwe abgewichen war, zettelte man wider ihn in Jerusalem eine Verschwörung an", und 4 Kön 14,21 steht, daß Azarias, obwohl erst 16 Jahre alt, vom Volke zum König gemacht wurde, Amasias trotzdem aber noch 15 Jahre nach dem Tode des Königs Joas von Israel l e b t e, so wird man wohl eher annehmen dürfen, daß Amasias nach dem unglücklichen Ausgang des Krieges mit Joas von der Regierung entfernt, erst später aber bei einem Versuche, sich der Regierungsgewalt wieder zu bemächtigen, getötet wurde. S. *M. Thilo*, Die Chronologie des A. T. S. 26 f. *J. Hontheim* dürfte daher nicht im Unrecht sein, wenn er von 787 an eine „Mitregentschaft" des Azarias, die natürlich im oben dargelegten Sinne zu verstehen wäre, annimmt. Wie aber Azarias die Jahre angerechnet werden, während welcher er wegen seiner Krankheit doch nur nominell König war, so ähnlich seinem Vater die Jahre, während welcher er der faktischen Ausübung der Königsgewalt beraubt war und nach dem Tode des Joas noch „lebte". Auch die von *Hontheim* (ZkTh 42 [1918] 696) vorgeschlagene Korrektur zu 4 Kön 15,1 „im 17. (statt im 27.) Jahre Jeroboams" dürfte doch nicht so unwahrscheinlich sein, wenn man annimmt, daß im Texte Zahlzeichen, und nicht Zahlworte verwendet waren. Vielleicht ist diese Annahme sogar wahrscheinlicher als der von *K*. selbst (S. 166—68) vorgelegte Erklärungsversuch. — Ein weiteres Bedenken, dessen Lösung erwünscht gewesen wäre, ist dieses. Bekanntlich wird meist

angenommen, daß das Datum 4 Kön 18,13: „im 14. Jahre des Königs Ezechias“ nicht dorthin gehört, wo vom Zuge Senacheribs (701 v. Chr.) die Rede ist, sondern zu Kap. 20. *K.* stimmt zu (S. 168), sagt aber: „das 14. Jahr = 708 v. Chr.“. Läßt sich nun die Gesandtschaft von Merodach-Baladan gut für dieses Jahr ansetzen? Das ist die Frage. Der gewöhnliche Ansatz 714 v. Chr. hat für sich, daß Merodach-Baladan von 720—710 in Babylon herrschte, und daß 713 si ' jene Koalition Philistäas, Judas und Edoms mit Ägypten gegen Assyrien gebildet hatte, gegen welche sich Sargon in seinem 9. Regierungsjahre wandte. 710 aber wurde Merodach-Baladan von Sargon aus Babylon vertrieben, wohin er erst 703 für 9 Monate zurückkehren konnte. Auf diese Schwierigkeit ist *K.* nicht eingegangen. — Endlich wäre zum Abschnitt (S. 197—200): „Ezechiels symbolische Büßung der Schuld Israels und Judas (Ez 4,4 ff)“ noch zu bemerken, daß, wenn man Ez 4,5 mit LXX die Zahl 190 gelten läßt, die chronologische Deutung doch wahrscheinlicher ist, als die vom Verf. versuchte symbolische Erklärung. S. *P. Heinisch,* Das Buch Ezechiel, S. 43 f.

Die 4. Abhandlung (S. 201—233) hat zum Gegenstande „Die Hauptfragen der Bücher Esra und Nehemia“, vor allem das zeitliche Verhältnis Esras zu Nehemia. *K.* vertritt die traditionelle Ansicht (S. 217): „Der Zug Esras und seine Reform der Ehe (Esr 7—10) fallen in das 7. Jahr Artaxerxes' I (458/7 v. Chr.)“. In der Beweisführung geht er aber seine eigenen Wege. „Der Beweis dieses Satzes“, so schreibt er im unmittelbaren Anschlusse an die aufgestellte These, „stützt sich auf die Ermittelung der den einzelnen Tagdaten in Esr 7—10 entsprechenden Wochentage un. - den drei möglichen Voraussetzungen bezüglich des gekrönten Trägers des Namens Artaxerxes, nämlich VII Art. I = 458/7, VII Art. II = 398/7, VII Art. III = 352/1 v. Chr. Die Entscheidung für eines der drei Jahre wird durch den ausschließlich bestehenden Einklang zwischen der Gesamtheit der Ereignisse und den Wochentagen ihrer Daten bedingt. Kein Datum kann nämlich zu Recht bestehen, das mit der Sabbatheiligung seitens des gesetzesstrengen Esra in Widerspruch stünde; andererseits können aber gewisse Wochentage für einzelne Unternehmungen auch besonders geeignet erscheinen“. Unter dieser Voraussetzung wird die Untersuchung im einzelnen durchgeführt und als feststehende Tatsache erwiesen (S. 222), daß Esra wirklich im 7. Jahre Artaxerxes' I (458 v. Chr.) mit seiner Karawane von Babel nach Jerusalem zog. Diese, wie es scheint, auf sorgfältigen und zuverlässigen chronologischen Berechnungen aufgebaute Beweisführung wird den Vertretern der traditionellen Ansicht sehr willkommen sein.

In der 5. Abhandlung (S. 234—300): „Zur Glaubwürdigkeit der Chronik“ werden eine Reihe von Einwänden besprochen und widerlegt, welche von *Wellhausen* und seinen Nachfolgern zum Erweise ihres wegwerfenden Urteils über die Bücher der Chronik zusammengetragen wurden. Im großen ganzen hat *K.* sein Ziel erreicht; denn er versteht es sehr gut, neue Momente und Erklärungen ins Feld zu führen, die geeignet sind, nicht nur Schwierigkeiten auf überraschende Weise zu lösen, sondern auch viele Texte in ein neues, helles Licht zu setzen. Manche dieser Lösungsversuche werden sich wohl durchsetzen; andere freilich werden wegen ihres problematischen Charakters Zweifeln begegnen und Ablehnung finden. Die Kombinationsgabe des Verf.s verdient gewiß Anerkennung; doch dürfte sie manchmal zu weit führen. So scheint z. B. in der Frage nach der Persönlichkeit des Äthiopen Zara (2 Chr 14,9—15) das Gute doch etwas näher zu liegen, wenn man denselben mit Osorkon II, dem Zeitgenossen Asas identifiziert. *A. Condamin* hat in der Zeitschrift Recherches de Science Religieuse II (1911) 301 f darauf hingewiesen, daß *Ed. Naville* zu Bubastis eine Inschrift dieses Pharao entdeckte, worin sich derselbe rühmt, das untere und obere Palästina unterworfen zu haben, und daß bei den Ausgrabungen in Samaria in einer der Zeit von Omri und Achab zugehörigen Schicht eine Alabastervase mit dem Namen Osorkon's gefunden wurde.

Mit der 6. Abhandlung (S. 300—344): „Zur Geschichte und Chronologie der Seleukiden und Parther, insbesondere nach neuen keilinschriftlichen Quellen“, begibt sich *K.* auf sein eigenstes Forschungsgebiet. Von hier aus nahmen, wie er in der Vorrede sagt, seine Forschungen und Untersuchungen ihren Anfang. Die in diesem Teil niedergelegten Ergebnisse stützen sich größtenteils auf die Angaben astronomischer Keilinschriften, die *K.* im Schlußteil des II. und im III. Buch seines Werkes „Sternkunde und Sterndienst in Babel“ veröffentlichen wird. Vor allem ist es ihm gelungen, die Frage nach der Seleukidenära des 1. Makkabäerbuches einer endgültigen Entscheidung zuzuführen. Sein Ergebnis ist (S. 344): „Die babylonische Ära beginnt mit dem Frühjahr 311, die des I. Makkabäerbuches im Frühjahr 312“. Hiezu kommt das weitere Ergebnis (S. 352): „Der Anfang der Ära des II. Buches der Makkabäer fällt ½ Jahr später als der des I. Buches, also auf den 1. Tišri des Jahres 312 v. Chr.“.

Hiemit war für die folgende 7. Abhandlung (S. 345—414): „Chronologische und historische Beziehungen zwischen den beiden Makkabäerbüchern“ in vielen strittigen Punkten eine feste Grundlage gewonnen. Doch beschränken sich die Untersuchungen nicht

auf die chronologischen Schwierigkeiten allein, sie greifen weiter und behandeln so ziemlich den ganzen Komplex der Kontroversfragen der beiden Makkabäerbücher, so daß diese Abhandlung sich zu einem würdigen Pendant zur 5. Abhandlung über die Glaubwürdigkeit der Chronik ausgewachsen hat.

Vorwiegend chronologischer Natur sind dagegen die letzten Abhandlungen, die 8. (S. 415—422): „Die Daten der beiden Eroberungen Jerusalems durch Pompejus, Herodes und Sosius", die 9. (S. 423—458): „Die Reise des hl. Paulus von Philippi (Makedonien) nach Jerusalem und die Gefangennahme des Apostels", und die 10. (S. 459—496): „Die Chronologie im ‚Jüdischen Krieg' des Josephus Flavius".

Unter den Nachträgen am Schlusse des Werkes wird die Exegeten und Historiker wohl am meisten der 1. Nachtrag (S. 497—501) über das „Alter der Ersten Dynastie von Babel" interessieren. Wie bekannt, hatte *K.* 1912 in „Sternkunde und Sterndienst in Babel" II S. 257 ff auf Grund astrologischer Venustafeln das 1. Jahr Ammizadugas und weiterhin die Regierungszeit Ḫammurapis und die Dauer der ganzen Dynastie zu ermitteln gesucht. Für das 1. Jahr Ammi-zadugas ergeben sich folgende Möglichkeiten:

(a) 2041/0 (b) 1977/6 (c) 1857/6 (d) 1801/0 v. Chr. Diesen entsprächen als Regierungszeit Ḫammurapis:

(a) 2187—2145 (b) 2123—2081 (c) 2003—1961 (d) 1947—1905 v. Chr. und als Dauer der ganzen Dynastie:

(a) 2289—2247 (b) 2225—1926 (c) 2105—1806 (d) 2049—1750 v. Chr.

Damals hatte sich *K.* für die 2. Möglichkeit entschieden und für die 1. Dynastie die Zeit 2225—1926, bezw. als Regierungszeit Hammurapis die Jahre 2123—2081 v. Chr. angenommen, zumal da die historisch-chronologischen Angaben babylonischer Inschriften für diese Ansätze zu sprechen schienen. Seiner Ansicht stimmten angesehene Forscher, wie *Ed. Meyer*, *L. W. King*, *Scheil* u. a. zu. Da aber gegen diese babylonische Tradition die ältere assyrische spricht (s. die diesbezüglichen Angaben S. 498), so unterzog *K.* diese Frage einer neuen sorgfältigen Überprüfung und kam nun zum Ergebnis, daß die babylonische Tradition irrig sei, daß die 4. oben angegebene Ordnung das Richtige biete, die 1. Dynastie also die Zeit 2049—1750 umfasse und ihr bedeutendster Herrscher Ḫammurapi 1947—1905 regierte (S. 501). Zu einem ähnlichen Resultat war schon *E. F. Weidner* in seinem Werke: „Die Könige von Assyrien" (MVAG 26 [1921] 39—42) gelangt. Wenn dieses Ergebnis wirklich das endgültige ist, dann möge *K.* seine Arbeit vervollständigend die Folgerungen aus diesem Resultat für die biblische Chronologie, spez. für

die Zeit des Patriarchen Abraham, erörtern und die Frage beantworten, ob unter diesen Umständen die Gleichung Ḫammurapi—Amraphel noch zu halten ist, oder ob vonseiten der von MT abweichenden Exodusdaten der LXX hiefür noch ein Ausgleich winkt.

Die vorstehende Übersicht bringt den reichen Stoff des monumentalen Werkes nur in den Hauptzügen zur Darstellung, aber sie wird genügen, um den Leser von der hohen Bedeutung desselben zu überzeugen. Das Werk des gelehrten Verf.s wird sicher überall Beachtung und Anerkennung finden und viel zur Förderung der alttestamentlichen Wissenschaft beitragen. Ein Wort des Dankes verdient aber auch der rührige und unternehmende Aschendorffsche Verlag dafür, daß er in der Not der Zeit die Gelehrten aller Länder mit diesem Werke erfreute. Das war in Wahrheit eine Tat.

Innsbruck. Josef Linder S. J.

Der Stern des Messias. Das Geburts- und das Todesjahr Jesu Christi nach astronomischer Berechnung. Von Prof *Oswald Gerhardt.* Leipzig, Deichert, 1922. IV u. 144 S. 8°.

Der Hauptteil des inhaltsreichen Werkes ist ein methodisch angestellter Versuch, den Nachweis zu liefern, daß Mt 2 unter dem Stern der Weisen jene Konjunktion der Planeten Jupiter und Saturn zu verstehen ist, welche im Laufe des Jahres 7 v. Chr. = 747 a. U. c. dreimal eintrat. Das schwierige Problem zerfällt in drei scharf zu scheidende Fragen. Die erste ist astronomisch; es handelt sich um eine genaue Darlegung des gewiß auffallenden Ereignisses in allen Einzelheiten, die uns die heutige Astronomie rechnend festzustellen gestattet. Diese Untersuchung, welche mit Beihilfe des bekannten Direktors der Berliner Sternwarte, *K. F. Ginzel* angestellt wurde, ist das Glanzstück des Werkes; sie verleiht ihm einen bleibenden Wert. Zwar ist das Ergebnis in den wesentlichen Punkten bereits von *Jos. Hontheim* (Katholik IV/38 [1908 I] 187—95) richtig vorgelegt worden. Allein *G.* bietet eingehendere Tabellen, die es u. a. auch einem Nicht-Astronomen gestatten, die Schleifen zu zeichnen, welche die beiden Planeten im genannten Jahre für unser Auge beschrieben haben. (Tafel 3 S. 73; ein störender Druckfehler in den Angaben zum 8. Juni kann aus der angegebenen Differenz entdeckt werden). Dabei wird die Sichtbarkeit der Planeten bei den 3 Konjunktionen dem Leser klar und faßlich vorgeführt.

Die zweite Frage ist astrologisch und lautet: konnten die Magier auf Grund der babylonischen Astrologie aus dem beschrie-

benen Ereignisse zum Schlusse kommen, daß im Judenlande ein König von weltbewegender Bedeutung geboren sei? Hier hat der Verf. gleichfalls vielen Stoff gesammelt und manchen Anhaltspunkt für für diese Deutung der Konjunktion geboten. Allein die gegebenen Punkte sind nicht überzeugend, namentlich weil sie keineswegs eindeutige Zeichen sind. Nach der babylonischen Ominaliteratur hat weder das Sternbild der Fische, in dem sich die Konjunktion vollzog, ausschließlich das Judenvolk, noch der Planet Saturn ausschließlich einen Judenkönig bezeichnet. Zudem ist eine weite Verbreitung der Astrologie im damaligen „Osten" durch den gleichzeitigen und wohl unterrichteten *Strabo* in Abrede gestellt (vgl. *F. Kugler* in Stimmen aus M.-Laach 80 [1912 II] 481—92: „einige der in Babylonien einheimischen Weisen befassen sich mit Nativitätsstellerei, die übrigen aber wollten von ihnen nichts wissen").

Am wenigsten wird man sich mit der Lösung der dritten exegetischen Frage befreunden können; sie lautet: passen die vom ersten Evangelisten gewählten Ausdrücke auf die beschriebene Planetenkonjunktion oder zwingen sie uns, an einen „Wunderstern" zu denken? Gewiß ist diese letztgenannte Möglichkeit nicht ohne genügende Anhaltspunkte leichterdings anzunehmen. Allein hier wird sie einfachhin gefordert durch die 4 Ausdrücke: der Stern ist a) „den Weisen vorangegangen (προῆγεν), b) bis er ankam (ἐλθών) und c) stehen blieb (ἐστάθη) d) über dem Orte, wo das Kind war". Damit ist doch eine kontinuierliche, während des 2stündigen Marsches dem Auge sichtbare Bewegung bezeichnet, die vom Norden nach Süden gerichtet war und schließlich aufhörte; dabei wurde wohl nicht der ganze Ort Bethlehem, sondern jenes einzelne Haus bezeichnet, das V. 11 gleich bestimmt als „ἡ οἰκία" uns vorgeführt ist. Damit ist natürlich nicht die scheinbare Bewegung der Sterne, die von Osten nach Westen gerichtet ist, gemeint, noch weniger jene, die der Wanderer zu sehen glaubt, wenn der ober ihm schwebende Stern immer über ihm erstrahlt und so ihm „vorausgeht", noch die erst nach Tagen wahrnehmbare wirkliche Eigenbewegung der zwei Planeten.

Wenn man z. B. die in diesem Sinne gehaltenen Ausführungen des hochverdienten *Th. Zahn* zur Stelle Mt 2,8 liest, meint man, nicht den Führer der gläubigen Protestanten, sondern den alten Heidelberger Rationalisten *G. H. Paulus* vor sich zu haben und zu lesen, wie er z. B. das Wandeln Jesu „auf" dem Meere kurzer Hand in ein Wandeln „am Meeresgestade" umdeutet. Vgl. *W. Mundle,* Christl. Welt 37 [1923] 787. Es bleibt, wenn man weder die Worte des

Evangeliums vergewaltigen noch ihren Inhalt als eine Übertreibung bezeichnen oder gar in das Reich der Sage verweisen will, nichts übrig, als mit den Astronomen *Joh. Hagen* (Lexicon biblicum, Paris III 1070—75) und *F. Kugler* a. a. O. sich *Joh. Kepler* anzuschließen und einen Wunderstern anzunehmen.

Am Schlusse kehrt der Verf. wieder auf den Gegenstand zurück, den er **1914** in seinem Werke „Das Datum der Kreuzigung Christi" behandelt hat. Da die Juden zur Zeit des Herrn sicher keinen Rechnungskalender, sondern einen Beobachtungskalender besaßen, so ist es, wenn ein jüdisches Datum in ein julianisches umgerechnet werden soll, die wichtigste Frage: wie kann der Anfang des jüdischen Monats aus der astronomischen Konjunktion bestimmt werden, d. h. wieviel Stunden mußten nach dem Neumonde mindestens verstrichen sein, damit in den Abendstunden das Neulicht gesehen werden konnte? Der Verf. hat den zunächst in Frage kommenden Weg der Beobachtung betreten. Er ließ im Jahre 1918 durch seinen Sohn und dessen treue Kriegskameraden in Aleppo und Umgebung Neulichtbeobachtungen machen; am 13. März wurde nun die schmale Sichel nach 20 Stunden deutlich von 3 gegenseitig unabhängigen Beobachtern gesehen. Dies wird nun namentlich auf das Jahr 30 n. Chr. angewandt. Der Neumond trat in Jerusalem am 22. März $8^{h}21'$ abends ein; also konnte am 23. März bei Sonnenuntergang ($6^{h}15$) der junge Mond schon beobachtet werden. Dann wäre Freitag der 7. April als der 15. Nisan für den Todestag des Herrn festgelegt; die andern Möglichkeiten der umgebenden Jahre, auch den 3. April 33 möchte *G.* ausgeschlossen finden. — Allein damit ist es keineswegs ausgeschlossen, daß das Neulicht tatsächlich wegen der Witterungsverhältnisse erst am 24. März sichtbar wurde und somit am Freitag den 7. April 30 erst der **14.** Nisan war.

S. 123 f wird eine unrichtige Bemerkung beigefügt; sie stammt von ***Maimonides***, der einen R e c h n u n g s kalender voraussetzt: wenn der junge Mond (wie es am 24. März 30 gewesen war) in einem „Alter" von **44** Stunden schon v o r Sonnenuntergang gesehen werden mußte, so konnte der ablaufende Tag, wenn es sonst bereits der 30. des ablaufenden Monats gewesen wäre, als der erste des folgenden erklärt werden. — Der Schluß ist unrichtig, da eine solche Rückwirkung wohl beim R e c h e n k a l e n d e r als Formalität angewendet werden konnte, um eine „Neulichtbeobachtung" zu haben, aber für den B e o b a c h t u n g s kalender der Mischna nicht nachzuweisen ist. Nur eine an jenem Abende, der den 29. und 30. trennte, erfolgte Neulichtbeobachtung, die auch während des folgenden Tages der Kalender-Kommission gemeldet werden konnte, vermochte den Monat zu einem „hohlen" zu machen (M. Roš haššana 2,7: „zu seiner Zeit").

Innsbruck. Urban Holzmeister S. J.

Neutestamentliche Predigten. In Verbindung mit *M. Meinertz, R. Rieder, J. Rieß, F. Tillmann* herausg. von *Thaddaeus Soiron O. F. M.* Paderborn, Schöningh. 8° 4. u. 5. Heft: Paulus als Christusprediger für moderne Menschen. Von *Georg Kurze*. 1920. 80 S. — 6. Heft: Soziale Wahrheiten in Jesu Leben und Lehre. Von *Konrad Algermissen*. 1920. 130 S. — 7. Heft: Christus und Kind. Von *M. Kreuser*. 1921. 62 S. — 8. Heft: Judas. Der Kreuzweg des Verräters in 6 Stationen. Fastenvorträge von *Sebastian Wieser*. 1922. 95 S.

Als Fortsetzung des in dieser Zeitschrift 44 (1920) 444—48 freudig begrüßten Unternehmens liegen mehrere Hefte vor, die im allgemeinen in schöner Weise dem erstrebten Ziele entsprechen.

1. Domprediger *G. Kurze*—Bautzen behandelt zunächst den Glauben an Christus nach verschiedenen Rücksichten (an seine Gottheit und Menschheit, an sein Sühnopfer, das er zur Rechten des Vaters fortsetzt, endlich als Priester und Weltenrichter). Dann wird das Leben in Christus dem Volke vorgeführt, insoferne es neu, frei und in der Gotteskindschaft ist; es wird gezeigt, wie Christus sich in ihm als Gottes Kraft und Weisheit betätigt und es so die Hoffnung auf den Himmel enthält. Klarer Aufbau, wohl geordneter Gedankengang, treue Verwendung von Gottes heiligem Wort zeichnen die gehaltvollen Predigten aus. Die Phantasie kommt freilich etwas wenig auf ihre Rechnung; mehr Anschaulichkeit und Originalität in der Verwertung der Bibelstellen wäre zu empfehlen. Die Versuche, die einzelnen Predigten mit den Perikopen der Sonntage nach Pfingsten zu verbinden, haben mitunter etwas Gezwungenes an sich (S. 18).

Die Bibelstellen sind bisweilen sklavisch genau und somit schwer verständlich wiedergegeben; man sehe zu 1 Kor 8,6 (S. 8), Rm 8,3 (S. 14), Rm 5,19 (S. 19). Gal 4,31 b (griech. 5,1 a) bedeutet nicht: „für die Freiheit hat uns Christus befreit" (S. 52), sondern der Relativsatz gehört zum folgenden: „Bleibet fest bei jener Freiheit, zu der uns Christus verholfen hat". Wann wird wohl einmal der monströse Name Jehova (S. 8. 14) aus der katholischen Literatur verschwinden?

2. Was die vorstehende Nummer an Anschaulichkeit vermissen läßt, findet sich in der folgenden geboten. In 19 anmutigen Vorträgen bespricht Kaplan *K. Algermissen* jene „sozialen Wahrheiten", die „In Jesu Leben und Lehre" besonders hervortreten. Die Fragen von Armut und Reichtum, von Not und Arbeit, Herrschen und Dienen, und besonders vom Erbarmen und Helfen sind in origineller Weise mit taktvoller Berücksichtigung der heutigen Verhältnisse erläutert.

Mitunter wünschte man eine größere Genauigkeit bei Anführung von Bibelstellen. Weder Mt 25,18 noch Lk 18,20 f. „erzählt der Herr von einem Knechte, der sein Geldstück vergrub" (S. 30), sondern es ist von anvertrauten Geldsummen die Rede. Daß Jesus „den reichen Pharisäer Simon von Bethanien als seinen Jünger anerkannte" (S. 41), beruht auf einer unbewiesenen Identifizierung vom Pharisäer Simon (Lk 7,36. 40) und Simon dem Aussätzigen (Mt 26,6 Mk 14,3). S. 106—8 ist in der lebensvollen Ausführung des Gleichnisses vom barmherzigen Samaritan mit Unrecht ein Unterschied zwischen dem Vorgehen des Priesters und jenem des Leviten aufgestellt.

3. „Christus und Kind" lautet der Titel des nächsten Heftes. In ihm waren 3 Fragen zu lösen: was tat Christus als Kind (Nr. 1—6), wie stellt er sich zum Kind (Nr. 7—9: der Kinderfreund, die Rede vom Kindersinn mit den Worten über Ärgernis und Kindesrettung) und was wurde ihm vonseite der Kinderwelt zuteil am Palmsonntag (Nr. 10). Der Verf. erweist sich seiner Aufgabe völlig gewachsen. Seine Predigten sind klar skizziert und in einer weihevollen, gewählten Sprache gehalten. Der hl. Text der Evangelien ist richtig verwertet; doch wären S. 59 die Ereignisse des Palmsonntags schärfer zu scheiden gewesen von denen des folgenden Tages.

4. Die traurige Persönlichkeit des Verräters Christi birgt manches Geheimnis in sich; trotzdem ist in den Evangelien das Werden seines Verbrechens deutlich gezeichnet: Mangel an Glauben (Jo 6,70) und Leidenschaft (Jo 12,6) waren es, welche mit Heuchelei verbunden das unglückliche Opfer dem Versucher auslieferten (Lk 22,3). Daß die irdische Messiaserwartung bei Judas mit im Spiele war und ihr Enttäuschen den inneren Abfall des Apostels veranlaßte oder doch beschleunigte, ist eine naheliegende und ziemlich allgemein vertretene Annahme. Pfarrer *Sebastian Wieser* verwertet diese Gesichtspunkte in seinen Fastenpredigten, ergänzt sie aber in einer meines Erachtens nicht glücklichen Weise.

So erfährt der Zuhörer manche müßige Vermutungen über das Vorleben des Verräters (S. 4); es wird behauptet, daß er „vielleicht vor Johannes eine Scheinbeichte ablegte" (S. 5). Die Apostelwahl ist (S. 7) recht lebendig geschildert, aber in willkürlicher Weise. Über die Teilung des Judenvolkes in Pharisäer und Herodianer wird (S. 12) Unrichtiges behauptet; daß Petrus „der stärkste Gegner des Judas war" (S. 16), ist mit Jo 13,23—28 nicht zu vereinigen. In dramatischer Weise werden die Verhandlungen mit den Ratsherren geschildert, aber man wird durchaus die Art, wie etwa in Oberammergau der wortkarge Bericht der Evangelisten die notwendigen Ergänzungen findet, dem hier Gebotenen vorziehen. S. 53 ist die Stelle AG 1,18

„Judas erwarb einen Acker“, unrichtig gedeutet. Ausdrücke, wie: „Judas kann nicht“, „Judas richtet sich selbst“ (S. 52. 54), wären gleichfalls zu vermeiden gewesen.

Der Rezensent hat den Eindruck, daß die „Neutestamentlichen Predigten“ sehr gewinnen würden, wenn sie sich nicht nur in der Auswahl des Stoffes, sondern auch im Aufbau mehr an den Wortlaut der Hl. Schrift als Homilien anlehnen würden.

Innsbruck. Urban Holzmeister S. J.

B. Petri Canisii S. J. epistulae et acta. Collegit et annotationibus illustravit *Otto Braunsberger S. J.* Vol. VII (1572—1581). Friburgi Br., Herder, 1922. LXXXVIII + 105 S. gr. 8°. Gr. M 20.—, geb. M 22.50.

Durch die Freigebigkeit des Kollegs und der dortigen Kongregationen des sel. *Canisius* in Buffalo war es dem Herausgeber dieser bedeutenden Quellensammlung möglich geworden, den siebten Band der Briefe und Akten des Seligen erscheinen zu lassen. Er steht seinen Vorgängern vollständig ebenbürtig zur Seite, umfaßt aber mehr Jahre als jeder einzelne von ihnen und bietet daher auch für die Geschichte des Seligen und seiner Zeit reichhaltiges Material. Die Einteilung ist dieselbe geblieben: S. 1—603 Briefe (des Seligen und an ihn), S. 603—869 die Monumenta; zu ihnen rechnet der Herausgeber auch die Predigten, Beurteilungen und Nachrichten über seine literarischen Werke, besonders den Katechismus, namentlich Briefe der Obern über Canisius und Briefe über sein Wirken.

Von den 314 Briefen sind 193 vollständig abgedruckt entweder nach den Originalen, wo diese vorhanden waren oder nach den zuverlässigsten Abschriften mit Berücksichtigung der verschiedenen Lesarten. Die weit überwiegende Mehrzahl dieser Briefe (125) war bisher noch ungedruckt, 40 waren nur teilweise und bloß etwa 28 ganz gedruckt. Schon diese Zahlen sprechen für die Bedeutung dieses Bandes. Noch größer ist sie, wenn man auch den Inhalt berücksichtigt. Canisius stand auch noch in dieser Zeit mit den bedeutendsten Führern der katholischen Reformation in Verbindung und hatte einen Einblick in den Gang dieser Bewegung in Tirol, Salzburg, Baiern, Vorderösterreich und vielen Bistümern am Rhein und Mitteldeutschland, wie wenige seiner Zeitgenossen. Selbst Gregor XIII wandte sich an ihn, um über ihren Fortgang unter den katholischen Fürsten Aufschluß zu erhalten (p. 104), und sandte ihn an die Fürsten von Vorderösterreich und Baiern und zum Erzbischof von Salzburg, um das

Werk der katholischen Reform voranzubringen (S. 106). Der Kardinallegat *Morone* und die päpstlichen Nuntien *Barth. Portia* am Kaiserhofe, *Kaspar Gropper* in Köln und *Bonomini* in der Schweiz standen mit ihm in Verbindung und handelten in vielen Fällen nach seinen Ratschlägen. Seine Briefe sind daher namentlich eine treffliche Quelle zur Erkenntnis des Standes der katholischen Reform unter der Geistlichkeit, besonders auch bei den Bischöfen und ihren Kapiteln an den Fürstenhöfen und in unmittelbarer Umgebung der Fürsten, sowie hinsichtlich des Verhältnisses der weltlichen Fürsten zur Kirche. Um die Verhältnisse unter dem Volke selbst zu beurteilen, sind manche seiner Predigten, von denen der Herausgeber im zweiten Teile Inhaltsangaben und Auszüge bietet, eine willkommene Ergänzung. Am meisten gewinnt aber aus dieser Sammlung die Geschichte der Jesuiten in Deutschland, da *Canisius* mit seinen Obern in der Oberdeutschen Provinz und in Rom in regster Verbindung stand und bei der Gründung vieler päpstlichen Alumnate, wichtiger Kollegien und Lehranstalten selbst eingegriffen hat, z. B. für die Gründungsgeschichte des Kollegs von Augsburg und Freiburg in der Schweiz. Die Geschichte anderer Kollegien und besonders der päpstlichen Alumnate in Fulda, Dillingen, Wien, Graz und Braunsberg wird wesentlich ergänzt. Die Tätigkeit vieler deutscher Kirchenfürsten, besonders aber der Kardinäle Truchses und Markus Sittich von Hohenems, der Bischöfe von Würzburg Julius Echter, von Eichstätt Martin Schaumburg und Marquard von Berg in Augsburg gewinnt daraus in manchen Punkten neue Beleuchtung.

Für die Geschichte des Religionsunterrichtes und des canisianischen Katechismus, besonders aber auch für die Bestrebungen des Seligen zur Widerlegung der protestantischen Schriftsteller und zur Beschaffung tüchtiger Werke, um der Fälschung der Geschichte und der Verdrehung der Lehrmeinungen vorzubeugen, sind nicht nur die Briefe, sondern auch die unter den Monumenten eingereihten Berichte von großer Bedeutung. Hier werden auch die Briefe des Provinzials *Hoffaeus*, der über die Fähigkeiten des Seligen zur gelehrten Schriftstellerei kein günstiges Urteil hatte, zum ersten Mal veröffentlicht. Sie zeigen, mit welchen Schwierigkeiten der Selige zu kämpfen hatte, um seine Werke gegen die Zenturiatoren herauszugeben zu können. Als er zwei starke Bände vollendet und mit der Vorbereitung zu einem dritten begonnen hatte, betraute ihn der Provinzial mit andern weniger ehrenvollen Aufgaben. Canisius war in seiner Demut und Bescheidenheit sofort bereit, sich dieser Anordnung zu fügen. So dienen diese

Briefe des Provinzials als Beweis, wie sehr Canisius in seinem Tugendstreben befestigt war. Was er selber nicht mehr tun konnte, suchte er mit Hilfe anderer zu erreichen. Mündlich und schriftlich ermutigte er gelehrte Männer, gegen die Zenturiatoren und ihre Gesinnungsgenossen zu schreiben, er bemühte sich um die Verbreitung einschlägiger Arbeiten von Gelehrten aller Länder und half selbst, so viel es ihm möglich, Mängel und Fehler zu verbessern (vgl. S. 53. 82. 198. 217. 292. 641). Wenn es von ihm allein abhängig gewesen wäre, so würde schon damals in der Oberdeutschen Provinz ein Schriftstellerkolleg gegründet worden sein (vgl. 236). Die Meinungen der maßgebenden Patres waren aber geteilt. und Canisius drang mit seiner Ansicht nicht durch.

Der Herausgeber mußte zwar aus Rücksicht auf den beschränkten Raum manches Neue und Unbekannte, aber zum Zwecke nicht unbedingt Notwendige weglassen und auch inbezug auf die Erklärungen und nähere Begründung seiner Ansicht sich Schranken auferlegen, aber die Grundsätze seiner Ausgabe und die Genauigkeit in jeder Hinsicht sind dieselben. Vielleicht könnte man die vielen Einzelbemerkungen, daß Canisius in seinen Briefen manche Worte wieder gestrichen hat, durch die allgemeine Vorbemerkung ersetzen, daß sich in der Vorlage Streichungen finden. Auch in der Beschreibung der Vorlagen wären größere Kürzungen erwünscht, damit die Benützer rascher sich über ihren Wert unterrichten könnten. Die Druckkorrektur ist sorgfältig. S. 315 sind die Verweisnummern 6. 7. 8. 9 in Unordnung geraten. S. 226 ist es nicht klar, worauf die Einfügung des Herausgebers [etc. ut supra p. 231] sich beziehen soll.

Soeben ist Band VIII der stattlichen Sammlung (1581—1597) erschienen; seine Würdigung wird in Bälde folgen.

Innsbruck. Alois Kröß S. J.

Mary Queen of Scots and the Babington Plot. Edited from the original documents in the Public Record Office, the Yelverton MSS., and elsewhere, by *John Hungerford Pollen S. J.* (Publications of the Scottish History Society, Third Series, Vol. III). Edinburgh, University Press, T. and A. Constable, 1922. 8° CCXII u. 184 S.

Daß eine theologische Zeitschrift sich mit der Babington-Verschwörung beschäftigt, bedarf wohl keiner Entschuldigung. Wenn auch nur von einzelnen Wirrköpfen ausgegangen, war sie doch in ihren Wirkungen ein furchtbares Unheil für die ganze katholische Kirche Englands und insbesondere für Allens englisches Missionsseminar. Zudem ist der Kampf um Maria Stuart zum großen

Teil ein Kampf gegen die katholische Thronfolge und die Herstellung der alten Religion in Großbritanien und gehört insofern auch in die Kirchengeschichte.

Getreu dem Wahlspruch der Scottish History Society: Colligite fragmenta ne pereant, bietet *Pollen* in dem Hauptteil des Buches eine Sammlung der Aktenstücke über die Verschwörung. Nicht alles ist hier zum ersten Mal gedruckt. Das Buch wurde schon 1907 begonnen, die Veröffentlichung aber verschoben, weil die große Sammlung der Calendars of State Papers neue Aktenstücke bringen konnte, die für ein abschließendes Urteil unentbehrlich sind. Viele von den Schriftstücken bei *Pollen* finden sich namentlich im 8. Band der Calendars of Scottish Papers von *W. Boyd*, aber alles ist selbständig aus den Originalhandschriften geschöpft, die chiffrierten Stücke wurden von neuem entziffert, manches bei *Boyd* nur auszüglich mitgeteilte ist im vollen Wortlaut gedruckt. Unter dem neu Gebotenen sind vor allem die 9 Geständnisse Babingtons vor seiner Hinrichtung p. 49—97 hervorzuheben, die für die Geschichte der Verschwörung Quellen ersten Ranges sind. Bemerkenswert sind besonders auch einige Briefe Walsinghams (p. 131—136). Ein merkwürdiges Schriftstück steht S. 169: Elisabeth befiehlt, daß Marias Richter ihr Verdikt über sie mit Einstimmigkeit abgeben müssen!

Den Aktenstücken geht eine Einleitung von 212 Seiten voraus über die Geschichte der Babington-Verschwörung. Ein Vergleich mit dem Buch von *Kervyn de Lettenhove*, Marie Stuart 1585—87, Paris 1889 legt sich nahe. Beide Darstellungen fußen auf handschriftlichen Forschungen. Der belgische Geschichtschreiber stellt aus den Einzelheiten seiner handschriftlichen Funde ein farbenreiches Bild zusammen, mitunter ohne Rücksicht darauf, ob auch jede Notiz genau den Platz einnimmt, der ihr der Zeitfolge nach zukommt. Der englische Forscher dagegen verfolgt die Ereignisse Schritt für Schritt und bietet für die einzelnen Stufen der Entwicklung nie mehr, als sich aus genauer Prüfung der Quellen feststellen läßt. Natürlich sind bei einer Verschwörung, die das Dunkel aufsucht, an manchen Punkten die Nachrichten ziemlich dürftig und wer eine anregende Lesung wünscht, greift besser zu *de Lettenhove*; wem es aber auf gesicherte und gründliche Belehrung ankommt, wird *Pollens* Buch nicht entbehren können.

Im Mittelpunkt der Babingtonfrage steht natürlich Marias Schreiben an den Verschwörer: ist es von der Regierung verfälscht worden, um die Schottenkönigin aufs Blutgerüst bringen zu können, oder sind die Erwähnungen des geplanten Königsmordes darin echt? *P.* beweist, daß jenes Schreiben die gefälschte

Nachschrift trug, als es in Babingtons Hände kam. Das geht unzweifelhaft hervor aus der Beschreibung, die Babington und Dunne in ihren Geständnissen von jenem Schreiben geben, und Walsingham verrät in einem p. 133 zuerst veröffentlichten Brief sein Einverständnis mit der Fälschung (vgl. p. clxvi). Im übrigen aber gibt *P.* die bisher oft verteidigte Ansicht von der Verfälschung von Marias Schreiben auf; was Babington in seinen Geständnissen davon sage, beweise eben, daß sie um Babingtons Plan der Ermordung Elisabeths wußte (p. 31). Dann entsteht freilich die Schwierigkeit, daß Maria bis aufs Schaffot leugnete, Elisabeths Ermordung gebilligt zu haben, und es doch psychologisch betrachtet ein Gewaltstreich ist, sie deshalb mit *Breßlau* (Hist. Zeitschrift 52 [1884] 288 „mit einer Lüge auf den Lippen vor den himmlischen Richter" treten zu lassen. Zu Marias sonstigem Charakter paßt so etwas nicht, besonders da es sich nicht um eine bloße Lüge, sondern um Meineid handeln würde. *P.* löst die Schwierigkeit in anderer Weise: Aus Marias Schreiben läßt sich herauslesen, daß sie um den geplanten Königsmord wußte, nicht aber, daß sie ihn gebilligt habe. Babington hatte um die Bevollmächtigung gebeten, in ihrem Namen den Verschworenen Belohnungen zu versprechen. Darauf geht Maria nicht ein. In ihrer Kritik der Pläne Babingtons macht sie auch auf die Ungereimtheit aufmerksam, daß man die Beseitigung Elisabeths ihrer eigenen Befreiung vorausgehen lasse. Aber auch das braucht eine Billigung des Königsmordes nicht einzuschließen. Sie mochte sich auf den Standpunkt stellen, daß sie, als souveraine Königin nicht verpflichtet sei, die Untertanen einer andern Königin zurechtzuweisen und daß sie den Dingen ihren Lauf lassen könne, an denen ihr Einspruch doch nichts ändern konnte.

P.s neues Buch bedeutet ohne Zweifel eine Förderung der Maria-Stuart-Forschung, durch die neu veröffentlichten Aktenstücke und durch die unparteiische Erörterung des Für und Wider in den strittigen Fragen. Auf eine Auseinandersetzung mit andern Forschern läßt er sich nicht ein, es hätte das auch zu weit geführt. An manchen Stellen kann man aber den Wunsch nicht unterdrücken, er möchte wenigstens einen Wink gegeben haben wie manche Schwierigkeiten zu lösen sind. Den Satz Morgans in einem Schreiben an Maria: there are many means in hand to remove the beast that troubled all the world, nimmt z. B. *Pollen* p. clvi als echt an, während nach *de Lettenhove* I 391 der Satz sich in Phelippes Entzifferung nicht findet. Ebd. I 304 ff findet sich eine ausführliche Kritik der Zeugenaussagen, die viele Fälschungen in den Geständnissen nachzuweisen strebt. Eine Äuße-

rung darüber würde man dankbar entgegennehmen, denn wer nicht Zutritt hat zu den englischen Handschriftensammlungen, kann sich ein selbständiges Urteil aus sich nicht bilden.

Das klassische Zitat in Babingtons Brief p. clxx stammt aus *Senecas* Oedipus v. 981. Es geht daraus hervor, daß die Lesart rati statt aranei dennoch die richtige ist. Fusus = Spinnrocken (der Parzen), Sinn: was die Parzen gesponnen haben, ist unabänderlich.

Innsbruck. C. A. Kneller S. J.

Handbuch für die religiös-sittliche Unterweisung der Jugendlichen, herausg. von *Wilh. Burger.* 3 Bde: I. Christliche Lebenskunde. II. Christliche Grundlehren. III. Kirchengeschichte. 8°. 168+152+192 S. Freiburg 1922—23, Herder.

In dem von *Burger* herausgegebenen Handbuch bietet die Arbeitsgemeinschaft der Freiburger Religionslehrer eine Stoffsammlung, die sich anschließt an den Lehrplan für den Religionsunterricht in der Fortbildungsschule, der 1921 für die Freiburger Erzdiözese veröffentlicht wurde. Über 30 Mitarbeiter haben darin ihre ziemlich verschiedenartigen Beiträge geliefert. Ausgeführte Katechesen sollten nicht geboten werden. Obwohl gegen die Benützung fertiger Katechesen nicht jene Bedenken obwalten wie gegen die Benützung fertiger Predigten, weil es sich hier doch zunächst um das Übermitteln eines festen Stoffes handelt, dem eine bestimmte Formung weit mehr eigen ist als dem Thema einer Predigt, so kann doch auch eine derartige Stoffsammlung eine Hilfe für den Katecheten bedeuten. Das gilt besonders, wenn Gegenstände zu behandeln sind, die an der Peripherie des theologischen Stoffkreises und darum vielleicht außer dem Bereich mancher Katechetenbibliothek liegen (christliche Wirtschaftslehre, Diözesangeschichte). Darüber hinaus wird man für Handreichungen dankbar sein, wenn sie sich auszeichnen durch Herausarbeitung klarer Gedankengänge und Grundsätze, geschickter Fragestellungen, konkreter Tatsachen und Bilder, kurz jener Momente, mit denen die Religionsstunde die jugendliche Seele packen muß. Solchen Forderungen wird gut entsprochen im III. Bde: Kirchengeschichte, besonders in deren erstem Abschnitt. Auch sonst finden sich manche wertvolle Beiträge, so besonders I § 17 (Bekanntschaft und Brautstand), II § 9 (Gott in den Weissagungen).

Andere Partien machen mehr den Eindruck von populärwissenschaftlichen Aufsätzen oder von dürren, manchmal unklar gewordenen Auszügen aus theologischen Kompendien (II § 13—17). Da würde der Katechet besser an die Quelle verwiesen. Auch an anderen Stellen,

wo brauchbares Material mehr angedeutet als angeführt wird, hätte öfter, als es geschieht, auf einschlägige Kapitel leicht erreichbarer Bücher verwiesen werden sollen (z. B. I § 28). Wenn im II. Bande die christlichen Grundlehren nach dem genannten Lehrplan auch mehr im Sinne einer Fundamentaltheologie zu behandeln waren, dann hätte dabei doch die gegnerische Stimme nicht so sehr die Führung erhalten sollen. Vollends wird II § 12 ganz unnötig die Frage nach der geschichtlichen Existenz Jesu erhoben und mit allem Ernste untersucht, wo der Lehrplan eher ein imponierendes Gesamtbild des Wirkens Jesu nahelegt. Solches Material taugt nicht zum Aufbauen.

Innsbruck. Josef Jungmann S. J.

Jahrbuch des Missionshauses St. Gabriel, Mödling bei Wien. Missionsdruckerei St. Gabriel. I. Jahrgang [1922]. IV u. 291 S. K 24.000, geb. K 30.000. Grundpreis M 4.—, geb. M 5.—.

Trotz der bekannten Schwierigkeiten hat sich der Lehrkörper der philosophisch-theologischen Lehranstalt am rühmlichst bekannten Missionshaus der Gesellschaft des Göttlichen Wortes entschlossen zur Veröffentlichung einer Reihe von Studien, die hauptsächlich theologischen Inhaltes sind. Der hochverdiente P. *Wilhelm Schmidt* eröffnet das Unternehmen mit „Ethnologischen Bemerkungen zu theologischen Opfertheorien". Gleichfalls der Dogmatik gehören die Ausführungen über die innergöttlichen Ausgänge. Philosophische Beiträge betreffen die natürliche Gotteslehre und den monotheistischen Ursprung der Religion. Ihnen schließen sich würdig an die Erörterungen über das Alter des Menschengeschlechtes nach der Geologie.

St. Richarz kommt zum Ergebnis, daß, obwohl „die ungeheuren Zahlen, welche manche Geologen forderten, . . wissenschaftlich nicht begründet sind", doch auch „die früher angenommenen 6—8000 Jahre auf keinen Fall ausreichen" (S. 262). Überblickt man aber den Gang der einschlägigen Forschungen, so dürfte man die Vermutung wagen, daß auch die vom Verf. S. 261 f geforderten „über 20.000 Jahre" doch noch einige Abstriche erfahren werden.

Es war zu erwarten, daß die Missionswissenschaft in hervorragender Weise beteiligt sei; tatsächlich finden wir eingehende Ausführungen über den Kath. Missionsbegriff, über den Religionsunterricht in Togo, über Missionsgedanke und Missionspraxis im Buddhismus. Viele Leser werden die klaren Ausführungen *A. Fräbels* über die Entwickelung des Meßkelches finden, denen leider keine Abbildungen beigegeben sind. Die Zusammenstellung

ist vollständig, die Bewertung der einzelnen Formen muß sowohl vom kirchlichen und künstlerischen Standpunkt aus als völlig zutreffend bezeichnet werden. Der bekannte Forscher P. *Kreichgauer* führt uns ein in die Urgeschichte des indogermanischen Zahlensystems. Den Schluß des abwechslungsreichen Bandes bildet die Skizze: „Leben und Entwicklungsgang eines großen Gelehrten der Gegenwart". Sie ist dem Sanskritforscher Leopold v. Schröder geweiht, der 1920 „das Zeitliche gesegnet hat, bevor er voll ins alte Vaterhaus der katholischen Kirche zurückgefunden hat", „dessen wohlbereitete Seele aber den Weg ins ewige Vaterhaus sicher bald gefunden hat" (S. 290 f). 2 Gedichte des ernsten Forschers, die beigefügt sind, geben hiefür den Beweis. — Die Beiträge sind auch in Sonderabzügen einzeln käuflich.

Die Herausgeber sprechen die Hoffnung aus, daß es ihnen „schon in den nächsten Jahren möglich sein wird, das Jahrbuch nach Inhalt und Umfang weiterausgestalten zu können". So sehr wir ihnen die Erfüllung dieses Strebens von Herzen wünschen, so werden wir doch auch dann befriedigt sein, wenn wir im kommenden Jahre ein „Jahrbuch" desselben Umfanges und gleicher Güte des Inhaltes erhalten werden.

Innsbruck. Urban Holzmeister S. J.

Des hl. Ignatius v. Loyola geistliche Briefe und Unterweisungen. Gesammelt und ins Deutsche übertragen von *Otto Karrer S. J.* Freiburg, Herder, 1922. VIII u. 298 S. in 12°. (Bücher für Seelenkultur, herausg. von Dr. *Franz Keller*).

Es ist bekannt und wird in der vorliegenden Sammlung neuerdings bestätigt (S. 74 Nr. 14), daß der heilige Ignatius große Sorgfalt verwendete auf die Abfassung seiner Briefe. Alles, was er schreibt, ist überlegt und klug auf den Zweck abgestimmt, den er erreichen will. Wenn seine Briefe in der Regel auch keine sprachlichen Meisterwerke sind, so sind sie doch sehr inhaltsreich und belehrend. Aus ihrer großen Zahl hat *Karrer* die wichtigsten geistlichen Briefe und Belehrungen ausgewählt, in ein leicht verständliches Deutsch übersetzt und mit Vorbemerkungen versehen, die auf die Veranlassung und den Zweck des Briefes genau eingehen und darum das Verständnis erleichtern. Fast alle diese Briefe sind Anwendungen der in den Exerzitien des Heiligen allgemeinen aszetischen Grundsätze auf einzelne Fälle und bestimmte Personen. Zum Verständnisse ignatianischer Aszese sind sie daher sehr dienlich und sollten nicht leichtfertig übergangen werden. Der Charakter des Heiligen zeigt sich auch hier in seiner liebens-

würdigen Unmittelbarkeit. Möge es dem Verfasser gelingen, sein Werk durch neue Beiträge zu erweitern und so ein wichtiges Hilfsmittel zu schaffen zur richtigen Beurteilung der Aszese des Heiligen, der man mitunter eine nicht allwegs richtige Mystik gegenüberstellen wollte. Mit Recht sagt *K.*: „Ignatius war in seiner geistlichen Lehre wie in seinem Gehaben ebensosehr Mystiker wie Verstandesmann und künftig sollte man sich nicht mehr auf die eine Seite seines Wesens berufen, ohne die andere mitzunehmen" (S. 48). Bei den Denksprüchen des Heiligen (S. 290–96) wäre manchmal, um einseitigen Deutungen vorzubeugen, ein Hinweis auf die Quelle erwünscht, aus der sie geschöpft sind.

Innsbruck. A. Krösz S. J.

Ausgewählte Gelegenheitspredigten und Gelegenheitsreden von P. *Viktor Kolb S. J.* 8° (267 S.). Ulrich Mosers Buchhandlung (J. Meyerhoff), Graz 1923.

Durch die Veröffentlichung seiner „ausgewählten Gelegenheitspredigten und Gelegenheitsreden" verpflichtet der Verfasser ernstlich zum Dank. Solche Reden, seien sie profaner oder geistlicher Art, schaffen Nutzen wegen ihres Inhaltes und wegen ihrer rhetorischen Durchführung. In dieser doppelten Hinsicht ist *K.* wahrhaft nachahmenswert. Er beherrscht seinen Stoff voll und ganz und bearbeitet ihn gründlich, ohne je abstrakt und trocken zu werden. Die Darstellungsweise ist durchwegs rhetorisch, sodaß jeder akademisch gebildete Redner lernen kann, wie man ein Thema nicht nach Art einer Abhandlung, sondern nach der einer Rede behandelt. Welche Rhetorik *K.* eigen ist, beweist, um nur ein Beispiel anzuführen, der „Nachruf auf ihre Majestät die Kaiserin Elisabeth". Wer Themata so aufzufassen und so hochrhetorisch durchzuführen versteht, dem muß man danken für die Drucklegung seiner Reden. Aber auch noch aus einem andern Grund gebührt dem Verfasser Dank: *K.* beweist durch seine Beredsamkeit geradezu glänzend, daß die von so manchem Verfasser einer modernen Rhetorik über die Achsel angeschaute „altklassische Rhetorik" auch in unserer Zeit Großes zu leisten imstande ist.

Innsbruck. Karl Pfistermeister S. J.

Zur Katechese über das 6. (9.) Gebot. Ein Beitrag von P. *Th. Mönnichs S. J.* Kempten, Kösel & Pustet, 1922. 32 S. 8°.

Was der Verfasser in verschiedenen Zeitschriften über diesen Gegenstand geschrieben, das bietet er hier den Geistlichen- und Laienkatecheten (Katechetinnen) in einer kurzen Broschüre ge-

sammelt. Er konstatiert zuerst die traurige Tatsache, daß „durch Generationen in diesem Punkt irrige Gewissen herangebildet worden sind, sei es aus Ängstlichkeit, sei es aus Unwissenheit“; so wahr der Satz ist, „in freigewollter unkeuscher Lust gibt es keine geringe Sache“, so falsch ist seine landläufige Form: „alles, was gegen das 6. (9.) Gebot ist, ist eine Todsünde“. Darum müssen vor allem die Katecheten selbst vollkommen richtige und klare Begriffe haben. Zu dem Zweck gibt der Verf. über das (objektiv) Sündhafte alles dessen, was gegen das 6. u. 9. Gebot ist, ganz gründlichen und klaren Aufschluß.

Nach Untersuchung der Gründe, warum die katechetische Behandlung des 6. (9.) Gebotes solche Schwierigkeiten bietet, stellt er zuerst die Begriffe unanständig, unschamhaft, sinnlich, unkeusch genau fest; er untersucht dann im einzelnen, was als nicht sündhaft, was als läßlich oder schwer sündhaft zu gelten hat; zuletzt beantwortet er die Frage, welche schwere Sünden gegen das 6. (9.) Gebot Kinder (= noch nicht mannbar gewordene, also nach der gewöhnlichen Auffassung unter 14 bezw. 12 Jahren) begehen können. Mit einem prüfenden Blick auf verschiedene Darstellungen des 6. (9.) Gebotes in deutschen Katechismen schließt das sehr verdienstliche Schriftchen.

Wäre es nicht gut gewesen, auch den Begriff u n e h r b a r zu erläutern? Er scheint doch nicht ganz mit dem Begriff unschamhaft zusammenzufallen. — Auch die Bemerkung wäre nicht überflüssig gewesen, daß selbst bei mannbar gewordenen jungen Menschen, solange sie die Fleischeslust nicht erfahren haben (was bei Mädchen ja jahrelang nach der Mannbarkeit dauern kann), die Gefahr der Erregung der bösen Lust geringer ist und daß darum gewiß manche Handlungen, die wegen dieser Gefahr in der Regel als schwer sündhaft für Erwachsene gelten, nur läßlich sündhaft sein können. Daß in unseren Gegenden die Mannbarkeit häufig später, manchmal viel später eintritt, wissen die Leser ohnehin. — Verbesserungsvorschläge für den Katechismus macht der Verf. in diesem Schriftchen nicht, teils weil er sie schon früher (im Pastor bonus, Jahrgang 1921) gemacht hat, teils weil er dem bald erscheinenden deutschen Einheitskatechismus nicht vorgreifen will.

Das Schriftchen wünschen wir in die Hände aller Katecheten und Katechetinnen.

Innsbruck. Michael Gatterer S. J.

Analekten

Zur Vulgata Sixtus' V. — V. Unsere bisherigen Untersuchungen führten zu dem Ergebnis, daß in der Frage nach der Veröffentlichung der Vulgatabulle alles auf die positiven Zeugnisse ankommt, die auf Anfragen des Ingolstädter Theologieprofessors *Adam Tanner S. J.* i. J. 1610 in Rom erlangt wurden. *Tanner* wandte sich an seinen Ordensgeneral Aquaviva, um durch dessen Vermittlung sichere Auskunft über die vollzogene oder nicht vollzogene Promulgation der Vulgatabulle zu erlangen. Über die Nachforschungen, die daraufhin in Rom angestellt wurden, sind jetzt einige Worte zu sagen.

I. Die römische Untersuchung von 1610. Daß diese Untersuchung mit aller Sorgfalt geführt werden mußte, erhellt aus der Wichtigkeit der Sache, die in Frage stand: es handelte sich um eine Schwierigkeit gegen die Glaubenslehre; es erhellt ferner aus dem Charakter der Männer, in deren Auftrag die Nachforschungen angestellt wurden, es waren das der General der Gesellschaft Jesu und sein Assistent für Deutschland *Ferdinand Alber*; es ergibt sich weiterhin aus der Länge der Zeit, die man auf die Untersuchung verwandte: am 29. Mai meldete Aquaviva an *Tanner*, Alber werde die Antwort besorgen, die erst am 28. August erfolgte.

Natürlich muß, wer das Endurteil der römischen Kommission anfechten will, auch behaupten, die vorausgehende Untersuchung sei nachlässig oder unehrlich angestellt worden. Aus einigen Andeutungen von *Baumgarten* möchten wohl manche sich ungefähr in folgender Weise ein Bild von den Vorgängen entwerfen: In Ingolstadt verstand man nicht, das Datum der Bulle richtig aufzulösen und glaubte sie deshalb im Jahre 1589 (statt 1590) erlassen. Folglich ließ man in Rom in den Registern des Jahres 1589 nachsuchen, fand dort natürlich nichts von einer Vulgatabulle und schrieb darauf in

die Welt hinaus: das Fehlen der Bulle im Register sei ein durchschlagender Beweis, daß sie nie veröffentlicht worden sei. Hätte man die Register vom Jahre 1590 nachgesehen oder unter den Originalbullen vom Jahre 1590 die Vulgatabulle vom Jahre 1590 herausgesucht, so wäre darauf der Vermerk über die vollzogene Veröffentlichung zum Vorschein gekommen und alle Schwierigkeit wegen der Promulgation war beseitigt.

Das sind nun ziemlich aprioristische Erwägungen, halten wir uns an die positiven Texte. Wie lautet das Endurteil der römischen Kommission? „Certum est, Bullam de iis Bibliis non fuisse promulgatam, cuius rei certissimum indicium est, in Registro huiusmodi promulgationen non reperiri". Was heißt nun das?

Es heißt 1), daß man die Bulle *selbst* im Register allerdings gefunden hat, *nicht* aber die *Bescheinigung* über ihre Veröffentlichung. Das besagt a) der Wortlaut des römischen Endurteils. Wäre in den Registern auch nicht einmal eine Abschrift der Bulle zu finden gewesen, so hätte man geantwortet, daß darin über die Vulgatabulle überhaupt nichts zu entdecken sei, dann war es von selbst klar, daß auch das Zeugnis über die Promulgation fehle. Dies Zeugnis ist eben in den Registern immer ein Anhängsel zur Abschrift der Bulle selbst. Wer aber wird sagen: es fehle das Anhängsel zu einer Sache, wenn die Sache selbst fehlt? b) Der Befund in den Archiven bestätigt das Gesagte. Die fraglichen Register sind nämlich noch heute vorhanden; das verbürgt uns *Baumgarten* selbst. Oben (diese Zeitschr. 1923 602 n. 2) wurde gesagt, daß es sich vor allem um das Sekretärregister des Marcellus Vestrius Barbianus handelt. Dieser Registerband liegt noch vor[1]). Er enthält eine Abschrift der Vulgatabulle, ebenso wie ein 2. Band mit Breven Gregors XIII und Erlassen Sixtus' V eine solche bietet[2]). In den beiden Bänden *fehlt aber die Bescheinigung über die Promulgation*. Letzteres sagt uns zwar *Baumgarten* nicht ausdrücklich, aber er bemerkt, daß diese beiden „gleichzeitigen" Abschriften „keinerlei Wert und diplomatische Bedeutung haben"; so würde er aber ganz gewiß nicht reden, wenn unter einer der Abschriften sich der Promulgationsvermerk fände.

---

[1]) Sanctissimi D. N. D. Sixti Papae V Epistolae ad Principes Viros et alios Ann. IV, V et VI Marcello Vestrio Barbiano Secretario. Im Vatikanischen Geheimarchiv Arm. 44 tom. 31 fol. 63 ff bei *Baumgarten*, Vulgata Sixtina 31.

[2]) Aliqua Brevia Sanctiss. D. N. D. Gregorii Papae XIII. Reliqua vero Sixti Papae V anno IV, V et VI, Vatican. Archiv. ebd. tom. 29 fol. 320 bei *Baumgarten* a. a. O. 31.

Als dritten Registerband, der einen Sonderdruck, die sixtinische Bibelbulle ohne Promulgationsvermerk enthält, kann man den tom. 22 namhaft machen (diese Zeitschrift 1923 601 f); daß die Einfügung eines gedruckten Exemplars der Bibelbulle in diesem Band noch nicht ihre Promulgation verbürgt, wurde a. a. O. gezeigt.

Es ist somit unrichtig, daß man die Bulle im Register nicht fand, weil man sie unter dem falschen Jahre suchte. Man hat sie tatsächlich gefunden. Und wie unwahrscheinlich wird das Nichtfinden erklärt! Sollen wir wirklich glauben, man habe 1610 an die Archivbeamten nur kurzab die Bitte gerichtet: sucht uns die Vulgatabulle von 1589? Man hätte ihnen geantwortet: gebt uns zur Erleichterung des Nachsuchens das genaue Datum, und sobald die Beamten von dem Bullendatum des 1. März 1589 hörten, wußten sie, was das bedeute. Daß vielfach auch Gelehrte sich in der Datierung der Bullen nicht auskannten, ist Tatsache. Das berühmteste Beispiel aus der Kirchengeschichte ist die Bulle gegen die Jansenisten „In eminenti", deren Datum sowohl der Nuntius *Chigi* als der ‚große' *Arnauld* anfangs falsch auflösten. Aber daß auch die Beamten der Apostolischen Kanzlei über solche Dinge nicht unterrichtet gewesen seien, übersteigt doch allen Glauben. Zudem ist wenigstens der Promulgationsvermerk auf dem Original der Bulle nach dem Jahr der Geburt 1590 datiert, und diesen Vermerk kannte man 1610 (s. unten S. 136).

2) Eine weitere Folgerung aus dem Wortlaut der Auskunft von 1610: Mag es sich bei manch andern Breven und Bullen verhalten wie immer, bei der Vulgatabulle durfte ein Vermerk über ihre Promulgation nicht fehlen, wenn die Promulgation statt hatte. Dafür bürgt die Autorität der berufenen Fachleute, der Archivbeamten von 1610. Oben (diese Zeitschrift 1923, 602 n. 3) wurde dafür auch ein Grund aus der Natur der Sache, aus dem Zweck der Register beigebracht.

3) Jetzt zur Hauptsache: Die Beamten der Kanzlei bezeichnen das Fehlen des Promulgationsvermerkes als durchschlagenden Beweis gegen die vollzogene Promulgation der Vulgatabulle. Durchschlagend ist dieser Beweis in der Tat. Dafür bürgt die Autorität der Kanzleibeamten, der berufenen Sachverständigen. Das liegt auch in der Natur der Sache. Der Sekretär Marcellus kannte entweder den Promulgationsvermerk auf dem Original der Bibelbulle und einigen Sonderdrucken oder er kannte ihn nicht. Kannte er ihn und ließ ihn trotzdem im Register beiseite, so hat er ihn eben dadurch 1. als ungültig bezeichnet und 2. es fällt der einzige Beweisgrund, den man für die Veröffentlichung der Bulle beibringen kann. Kannte er ihn nicht, so ist diese Unkenntnis des Sekretärs der beste Beweis, daß die Promul-

gation nicht rechtsgültig vollzogen wurde. Marcellus steht eb
den Ereignissen zeitlich so nahe als nur möglich, die Vulgatabu
hat er so gut wie sicher noch zu Lebzeiten Sixtus V in sein R
gister eingetragen. Als Sekretär mußte er amtlich Kenntnis v
der Promulgation besitzen. Mehr kann man nicht verlangen.

4) Der römischen Untersuchungskommission muß bekan gewesen sein, daß es Abdrücke der Vulgatabulle gab, die den g druckten Promulgationsvermerk trugen. Denn wenn die nic vollzogene Veröffentlichung nachzuweisen war, so wäre d nächstliegende Argument, wenn man es hätte vorbringen könne doch dieses gewesen: in all den Kundgebungen, die über die Vu gatabulle an die Öffentlichkeit gedrungen sind, findet sic nichts über eine Promulgation: eine Bescheinigung darüber i weder auf den Abdrücken der Bibelbulle in der Sixtusbibel selb zu entdecken, noch auf einem Sonderdruck noch auf dem Or ginal. Warum bringt man diesen nächstliegenden Beweis nic vor? Weil man ihn nicht vorbringen konnte, und man konnt ihn nicht vorbringen, weil man Sonderdrucke mit der Kursoren bescheinigung über die Veröffentlichung kannte. Deshalb als stützte man sich auf Aktenstücke, die in der Öffentlichkeit nich bekannt waren, auf die Registerbücher. — Wußte man von den Kursorenvermerk auf den Sonderabdrücken, so mußte man schließen daß auch auf dem Original der Bulle diese Bescheinigung sich finde, es hatte also für die Nachforschungen von 1610 keinen Zweck, das Original hervorzusuchen.

Von dem Promulgationsvermerk auf den Sonderdrucken wußte man um 1610 auch sonst. *Bellarmin* z. B. muß ihn gekannt haben Denn warum bringt auch er gegen die Promulgation der Bulle nicht das Argument, das wir eben als das nächstliegende bezeichneten, warum greift er statt dessen auf die Kardinäle zurück? — In Ingolstadt war damals die Ansicht vertreten, die Bulle sei allerdings angeschlagen gewesen, aber noch rechtzeitig wieder zurückgezogen worden[1]). Hätten die Anhänger dieser Meinung sich irgendwie wundern können, wenn man ihnen gesagt hätte, auf der Bulle selbst oder einem Sonderdruck finde sich ein Vermerk über die Promulgation? Die Sachen liegen also nicht so, daß die Auffindung der Originalbulle in jüngster Zeit zum erstenmal mit dem Promulgationsvermerk bekannt gemacht hätte.

[1]) Et quamvis nonnulli scripserint, decretum illud aliquanto tempore ad valvas Ecclesiae Romae fuisse affixum et postea refixum eoque ipso quoddammodo revocatum, duobus ante mensibus, quam tempus requisitum elaberetur, mortuo nimirum Sixto V et reclamantibus Cardinalibus . . . *Tanner*, Theol. schol. III 275.

II. Die Zeugnisse für die Nichtveröffentlichung er Bulle. Das Gutachten der römischen Untersuchungskommission fährt unmittelbar nach dem oben angeführten Satz fort: Et Ill. Card. *Bellarminus* testatur se, cum ex Galliis rediisset Nov. 1590], a pluribus Cardinalibus audivisse, Bullam illam non uisse promulgatam, et id quidem illi se certissime scire affirmaant. Sciat praeterea, fügt Alber bei[1]), Rev., V. haec eadem, ex S. Domino nostro [Paulo V] habita fuisse". Wie eben gezeigt, äßt sich die Nichtveröffentlichung der Vulgatabulle unabhängig on den Zeugnissen *Bellarmins*, Pauls V etc. aus dem Sekretäregister des Marcellus nachweisen. Es ist somit Wahrheit, was ene Zeugen behaupten, und folglich entfällt jeder Grund, ihre Wahrhaftigkeit und Ehrlichkeit zu verdächtigen. Insofern ist ein weiteres Wort zur Verteidigung jener Zeugen und Zeugnisse nicht otwendig, und namentlich des sel. *Bellarmin* wegen darf man ich freuen, daß auch hier wieder die Einwände gegen seine Heiigkeit sich in Nichts auflösen, sobald man sie schärfer anfaßt.

Es ist deshalb auch nicht notwendig, auf die „kollektive Mentalität" des 16. Jahrh.s näher einzugehen, die es nach *Baumgarten* z. B. einem *Bellarmin* möglich gemacht hätte, mit Bewußtsein die Unwahrheit zu sagen, ohne doch das „Empfinden" zu haben, daß er etwas Unrechtes tue. Man hat ja in neuerer Zeit ganze Bücher über die Psychologie der Masse geschrieben, und eine Massensuggestion kann es geben. Aber gehört ein *Bellarmin* zur Masse? Was *Baumgarten* mit seiner kollektiven Mentalität den Menschen des 16. Jahrh.s zuschreibt, ist geradezu moralische Unzurechnungsfähigkeit und moralischer Irrsinn. Dagegen *Bellarmin* oder *Alber* zu verteidigen, ist überflüssig, so lange *Baumgarten* mit seinen Behauptungen allein steht und er steht allein. Auf *Dejob* beruft er sich (Neue Kunde 11) mit Unrecht. Der französische Rhetorikprofessor behauptet im Zusammenhang nicht mehr, als daß *Bellarmin* und *Baronius* nur schwer auf gewisse apokryphe Aktenstücke verzichten[2]). Von da bis zur bewußten Fälschung ist noch ein weiter Weg. Übrigens darf man sich einen *Dejob* als Autorität in katholischen Dingen verbitten.

[1]) Das Urteil der Untersuchungskommission und Albers Worte trennt *Tanner* durch das Sätzchen: Et addit idem P. Alberus. Weil *Tanner* nämlich die Anführungszeichen: „ " noch nicht verwendet, obschon sie zu seiner Zeit schon aufkamen, so muß er das Ende eines Zitates durch kleine Sätzchen kennzeichnen. Die Worte „Haec eadem" bei Alber knüpfen also unmittelbar an die vorhergehenden Worte der Untersuchungskommission an.

[2]) Sur l'influence du Concile de Trente sur la littérature, Paris 1884, 95.

Erwägt man die Bedingungen, von denen der Wert eines historischen Zeugnisses abhängt, so wird man der Aussage eines *Bellarmin* ungefähr den höchsten Grad von Glaubwürdigkeit zugestehen müssen, der einem rein menschlichen Zeugnis überhaupt zukommen kann. Er hatte die Tugend eines Heiligen, seine unbestechliche Wahrheitsliebe wird in seinen Lebensbeschreibungen besonders hervorgehoben, und was seine Geistesfähigkeiten angeht, so ist er der größte Apologet der Neuzeit. Der Gegenstand, den sein Zeugnis berührt, liegt weiterhin in einem Bereich, in dem er Sachkundiger war, wie kaum ein Zweiter. Es handelte sich um die lateinische Vulgata, er hatte an ihrer Herstellung nach Sixtus' V Tod einen großen Anteil; alles, was mit der Vulgata zusammenhing, mußte er größter Aufmerksamkeit wert halten, er mußte gerade darin sich auskennen wie nur irgend jemand. Es handelte sich bei der Vulgatabulle ferner um eine Schwierigkeit gegen die päpstliche Unfehlbarkeit, die zu beurteilen und zu lösen ihm, als dem großen Apologeten Herzenssache sein mußte. Er hat es ja Klemens VIII gegenüber ausgesprochen, daß Sixtus V die Kirche durch seine Vulgata in die größte Gefahr gebracht habe. Deshalb darf man auch nicht sagen, in der Zeit von 1590 bis 1610 könnte ein Gedächtnisfehler sich eingeschlichen haben. Das Ergebnis seiner Studien darüber, was auf jenen Einwand gegen die päpstliche Unfehlbarkeit zu antworten sei, mußte sich in sein Gedächtnis so einbrennen, daß er es auch in 50 Jahren nicht vergaß, und als 1610 im Auftrag des höchsten Obern der Gesellschaft Jesu die Untersuchung über die Vulgatabulle geführt und auch er befragt wurde, mußte er wissen, daß es Gewissenspflicht sei, klar und unzweideutig die Wahrheit zu sagen. Zu welchem Zweck man sich bei ihm erkundigte, und daß seine Auskunft Verwertung finden werde, konnte ihm unmöglich unbekannt sein.

Über das Zeugnis Pauls V wurde schon das Notwendige gesagt[1]). Wenn zu den von *Nisius*[2]) angeführten 3 unmittelbaren und 2 mittelbaren Zeugen noch Marcellus Vestrius hinzugefügt wird, so haben wir für die Nichtveröffentlichung der Bulle ein halbes Dutzend mit Namen bekannter von einander unabhängiger Gewährsmänner: Bellarmin, Paul V, Azor, Rocca, Ghisleri, Vestrius. Das genügt. Zwei Registerbände ohne Namen (oben S. 134) und *Vasquez* (ebd. 47,1923. 154 f) kann man noch dazu rechnen.

III. Nachträge. 1) Die Sixtusbibel über ihre Promulgation. In der Sixtusbibel nimmt der Abdruck der Vulgatabulle (nach *Amann* 136) 5 Blätter und ¼ Seite ein; es wäre

---

[1]) Diese Zeitschr. 46 (1922) 474. [2]) Ebd. 36 (1912) 21 ff.

also auf den freigebliebenen 3 Vierteln der Seite und der leeren Rückseite Platz genug gewesen, unter der Bulle auch den Promulgationsvermerk anzubringen. Warum ist das nicht geschehen? Dürfte man annehmen, daß die Bulle samt den einleitenden Stücken schon gesetzt war, bevor man den Druck des eigentlichen Bibeltextes in Angriff nahm, so wäre die Frage leicht beantwortet: der Beginn des Druckes fällt in den Anfang des Jahres 1589, die Promulgation lag damals noch in weiter Ferne. Wenn aber die einleitenden Stücke erst gedruckt wurden, als der Bibeltext schon durch die Presse gegangen war, so ist das Fehlen der Promulgationsbezeugung nur erklärlich, wenn die Promulgation nicht stattfand. Da nämlich anfangs Mai 1590 eine Anzahl Abdrücke verschenkt werden konnten, so fällt der Abschluß des Druckes etwa auf Anfang April (vgl. unten), die letzten Bogen wurden also gesetzt, als die Promulgation, wenn sie statt hatte, schon fest beschlossene Sache war. Warum also den Promulgationsvermerk nicht mit abdrucken?

Aber wurde in Wirklichkeit die Bulle für den Abdruck in der Sixtusvulgata erst gesetzt, als der eigentliche Bibeltext schon die Presse verlassen hatte? Der Natur der Sache nach scheint daran kein Zweifel möglich, und wie konnte man zu Beginn des Druckes, Januar 1589, schon gleich die Vollendung auf den 1. März (Sonntag Quinquagesima) und 10. April (Freitag vor der Charwoche) festsetzen? Auch *B.* sagt (Vulgata Sixtina 118): „Die endgültige Datierung der Bulle (1. März 1590) entspricht peinlich genau [? s. unten S. 140) dem Abschluß des Satzes des Textes: der 10. April, der Tag, an dem die Konstitution veröffentlicht wurde, entspricht dem Termin des Reindrucks des letzten Bogens, soweit man das berechnen kann". Danach ständen also die Dinge so: man wartet mit der Datierung der Bulle bis nach Fertigstellung des Bibeltextes, man verschiebt die Promulgation auf die Zeit, da man den letzten Bogen mit den einleitenden Stücken in der Hand haben wird, mit andern Worten, die Promulgation ist beschlossene Sache. Und als nun die letzten Bogen wirklich vorliegen, eben jene Bogen, die den Schluß der Bibelbulle bieten, da setzt man das Promulgationszeugnis n i c h t darunter! Merkwürdig! Man will, daß die Bulle bekannt werde, und flieht das Mittel, sie bekannt zu machen! Und was die Sache noch merkwürdiger erscheinen läßt: gerade damals, in den ersten Wochen des April, liegt bereits die Promulgationsbulle ausgefertigt vor, sie ist mit der Promulgationsbescheinigung schon versehen, und bereits sind Sonderabzüge der Bulle, ebenfalls mit dem Promulgationsvermerk hergestellt (vgl. unten 145)!

Wie erklärt sich das alles? Hat vielleicht die Indexkongregation beim Papst ihr Wort in die Wagschale geworfen und bei Sixtus trotz aller Schwierigkeiten doch soviel erreicht, daß wenigstens die neue Vulgata nicht der ganzen Kirche durch feierlich veröffentlichte Bulle als alleinberechtigt vorgeschrieben wurde? Sehr wahrscheinlich, denn Sixtus hat seine Bibel der Kongregation doch nicht deshalb übergeben, daß sie nur Ja nicken soll; die Tatsache, daß er seine Arbeit dem Index zur Prüfung übergab, beweist hinlänglich, daß er von der Unverbesserlichkeit seiner Leistung denn doch nicht so überzeugt war, als manche glauben.

Der Zusammenhang der angeführten Tatsachen zeigt übrigens, daß Sixtus erst in 11. Stunde auf die feierliche Veröffentlichung seiner Bulle verzichtete. Vermutlich war sogar der Promulgationsvermerk unter dem Abdruck der Bulle in der Sixtusbibel bereits gesetzt, denn Azors Sonderdruck des Aktenstückes mit jenem Vermerk wird kaum etwas anderes gewesen sein als ein Abzug von dem Satz, der für die Bibel fertig gestellt war. Das Blatt mit dem Schluß der Bulle, oder auch die ganze Blattlage, zu dem es gehörte, mag man dann ohne die Promulgationsnotiz von neuem gedruckt haben. — Von hier aus ergibt sich denn auch eine einfache Erklärung, warum der Promulgationsvermerk auf dem Original der Bulle schon vor deren wirklicher Anheftung angebracht wurde: die Bulle samt dem Vermerk sollte eben in der Sixtusbibel zum Abdruck kommen, sie mußte also den Vermerk tragen. — Nach *B.*[1]) ist auf dem Original der Bulle fol. 16v die Publikationsmitteilung „sehr abgerieben und verblaßt", ein Name ist „fast ganz" abgerieben. Hat man also hinterher versucht, den Vermerk, weil ungültig, durch Abreiben wieder zu entfernen?

Wie steht es mit der Berechnung für die Zeit des vollendeten letzten Druckbogens? Die Anhaltspunkte dafür stellt *B.*[2]) zusammen:

„1589 Juli 3 [lies: Juni 3]: Die Apokalypse liegt im Fahnensatz vor [lies: der Papst ist in der Korrektur der Druckvorlage bis zur Apokalypse gekommen]; das Buch der Weisheit ist im Druck [vgl. ebd. 136]. — 1589 Nov. 1: Das Alte Testament ist gedruckt [lies: ist im Druck: si va stampando, ebd. 22]. — 1589 Nov. 25: [La nuova Biblia ricorretta, d. h. wohl:] Das Alte Testament liegt der Indexkongregation vor [ebd. 22]. — 1590 Mai 2: Fertigstellung".

Also 2 Anhaltspunkte: 3. Juni steht der Druck im Buch der Weisheit, dessen Mitte ungefähr auf S. 590[3]) fällt; etwa Mitte No-

---

[1]) Bibl. Zeitschr. 5 (1907) 338 f.

[2]) Vulgata Sixtina 28.

[3]) *B.*, Neue Kunde 154—156. Vulgata Sixtina 67.

vember ist man auf S. 899, dem Schluß des Alten T.s angekommen. Für rund 310 Seiten brauchte man also 5·5 Monat. Daraus läßt sich ableiten, daß man für das Neue T., d. h. für die 231 Seiten von S. 901—1141 (in Wirklichkeit S. 1131)[1]) etwas mehr als 4 Monate brauchte, die von Mitte November an gerechnet, etwa auf die 2. Hälfte März 1590, mit Berücksichtigung von Weihnachtsferien bis Anfang April führen. Anfang Mai waren wenigstens einige Exemplare der Bibel zum Verschenken fertig. Rechnet man vom 1. Mai rückwärts und setzt für die Buchbinderarbeiten, Falzen der Bogen, Heften, Binden, Herstellung der Buchdeckel, Eintrocknen etwa 4—5 Wochen, so kommt man ebenso ungefähr auf Ende März. Damals also konnte man den Druck des Titels, der Bulle etc. in Angriff nehmen. Doch braucht man *B.* nicht zu widersprechen, wenn er meint[2]), „daß die 245 [?][3]) Seiten des Neuen T.s, mit dessen Druck schon am 1. [?] November 1589 begonnen wurde, ohne jede Schwierigkeit bis zum März 1590 haben fertig gestellt werden können". Möglich war das. — Für den Druck der 1. Hälfte der Sixtusbibel waren nach obigem Maßstab 10·5 Monate erfordert. Er begann also Anfang 1589.

2) Die Datierung der Vulgatabulle. Ein gedruckter Entwurf der Bulle[4]) trägt das Datum: „Romae apud s. Petrum" am 1. März. Dieselbe Ortsangabe muß ursprünglich auch auf der Reinschrift der Bulle gestanden haben, fast die ganze Datumszeile wurde aber durch Schaben entfernt, und „apud s. Petrum" ersetzt durch: „apud s. Mariam Maiorem"[5]).

Letztere Datierung ist sehr auffallend. Es ist das erstemal, daß diese Ortsangabe als Umschreibung für den Quirinal in einer päpstlichen Urkunde erscheint. Vor Gregor XIII kann vom Quirinal als päpstlichem Palast keine Rede sein, von Gregor selbst ist kein Aktenstück im Römischen Bullarium von dort datiert. Sixtus V erläßt allerdings Breven und Bullen „in Monte Quirinali"[6]), aber

---

[1]) Die Paginierung springt nämlich von S. 1102 auf 1113. *Amann* 137.

[2]) Theol. u. Glaube (1921) 170.

[3]) Lies 235, wenn man nämlich 2 nicht paginierte Blätter zwischen S. 900 u. 901 einrechnet. Sie enthalten auf S. 1 u. 4 einige Worte oder Zeilen für den Titel zum N. T. und den Bibelspruch Apoc 22,18; auf S. 3 das Inhaltsverzeichnis zum N. T.

[4]) *Baumgarten*, Vulgata Sixtina 31. 35.

[5]) Ebd. 63 f.

[6]) Am 21. u. 29. Okt. 1588 (Bull. Rom. Turiner Ausgabe 8, 960; 9, 42), am 22. Juli, 4. u. 23. Aug., 4. u. 13. Sept. 1589 (ebd.

der Ortsangabe ad s. Mariam Maiorem bedient auch er sich bei der Vulgatabulle zum erstenmal und dann nicht wieder. Man muß volle 23 Jahre warten, bis die Datierung von „Maria der Größern" wieder unter einem Breve[1]), volle 25 Jahre, bis sie wieder unter einer feierlichen Bulle[2]) erscheint, und diese Bulle ist eben zugunsten der Kirche Maria Maior erlassen. Erst nach einem Jahr[3]) folgt eine neue Bulle mit der gleichen Ortsangabe; Breven mit der Datierung von der Marienkirche gibt es allerdings seit 1613 in großer Zahl[4]).

Noch auffallender ist die nachträgliche Änderung des bereits eingetragenen Datums auf der Reinschrift. Zur Verschönerung des sorgfältig ausgeführten Aktenstückes trug das Schabmesser gewiß nichts bei. Außerdem sollte die Vulgatabulle doch mit möglichster Feierlichkeit in die Welt ausgehen; man hielt aber darauf, daß besonders feierliche Bullen als erlassen beim Grab des Apostelfürsten bezeichnet wurden. Zudem kann Sixtus am 1. März 1590 im Quirinal höchstens zu einem flüchtigen Besuch geweilt haben, der keinen Grund zur Änderung des Datums auf der Reinschrift bot. Von Ende Oktober 1589 an bis zum 23. Mai 1590 sind nämlich im Bullarium alle päpstlichen Erlasse von S. Peter datiert[5]). Dem 1. März 1590 zunächst stehen im Bullarium der feierliche Erlaß über die Aqua Felice vom 19. Februar und ein Breve vom 4. März[6]), beide von S. Peter erlassen.

Wo mag also der Grund für die rätselhafte Umdatierung liegen? *Baumgarten* sagt: „Da der Entwurf der Bulle endgültig ausgearbeitet worden war, bevor der Papst vom Vatikan in den Quirinal übersiedelte, wurde auch die Reinschrift schon bei St. Peter ausgeführt. Der Prodatar erhielt aber die Erlaubnis zur endgültigen Datierung erst am 1. März 1590, als Sixtus V schon apud Sanctam Mariam

9, 109, 118, 121, 124, 349), im Jahre 1590 immer so vom 23. Mai an (ebd. 194 ff. 358 ff.). Die Datierung apud s. Mariam Maiorem in mittelalterlichen Bullen bezieht sich auf den Liberianischen Palast und gehört nicht hierher. Vgl. *Potthast*, Reg. pag. 1843 ff. 1861 ff. 1908 ff (Nicolaus IV), p. 1974 (Bonifacius VIII) etc.

¹) Am 6. Juli 1613 Bull. Rom. 12, 212.

²) Am 28. Oktober 1615, ebd. 315—337. Ein Erlaß über die Verehrung des hl. Philippus Benitius von Maria Maior am 31. Juli 1615 trägt die Überschrift „Paulus Episcopus servus servorum Dei", ist aber doch nur als Breve anzusprechen, ebd. 12, 430.

³) Am 1. Dez. 1616, ebd. 362—377.

⁴) Ebd. 213. 217. 222. 243. 265 f, vgl. 11,379. 615.

⁵) Bull. Rom. 9,124—194. ⁶) Ebd. 182. 188.

Maiorem, das heißt im Quirinal weilte. Daher die sonst unverständliche Rasur in der Datumzeile")'.

Allein, wie eben gezeigt, eine Übersiedlung des Papstes in den Quirinal hatte zur angegebenen Zeit überhaupt nicht statt. Zudem ist in beiden Datierungen, der von S. Peter und von S. Maria die Zeitangabe dieselbe, der 1. März. Daß Sixtus V etwa am Morgen bei S. Peter, am Abend bei S. Maria gewesen sei, wird man nicht einwenden. Man nahm es überhaupt mit solchen Ortsangaben nicht so peinlich genau. Vom 30. Juli bis 21. Okt. 1586 erläßt z. B. Sixtus eine ganze Reihe von Bullen und Breven „ad s. Marcum"[2]), mitten darunter erscheint plötzlich am 21. Sept. eine Konstitution, datiert von S. Peter[3]). Muß man also schließen, daß der Papst am 21. September zum Besuch ad S. Petrum war? Schwerlich. Die Konstitution ist erlassen zugunsten des Sängerchors von S. Peter, daher die Datierung von S. Peter. Ein anderes Beispiel. Am 15. März 1588 werden zwei Erlasse gegeben, einer ad s. Petrum für die Barnabiten[4]), einer ad s. Marcum zugunsten des Patriarchen von Venedig[5]). Woher die Verschiedenheit? Wohl nur daher, daß man dem Patriarchen der Markusrepublik eine Höflichkeit auch in der Datierung nach S. Marco erweisen wollte. Ein drittes Beispiel. Gregor XIV weilt seit dem 3. Mai 1591 beständig im Quirinal, seit dem 14. Juli beständig im Markuspalast[6]) und datiert seine Bullen und Breven dem entsprechend. Mitten darunter ist ein Erlaß vom 28. Juni[7]) und ein anderer vom 30. August von St. Peter datiert[8]). Daß der kranke Papst an diesen Tagen sich nach dem Vatikan begeben habe, ist sehr unwahrscheinlich. Aber das erste Aktenstück ist eine Bestätigung des Institutes der Gesellschaft Jesu, die wohl deshalb bis ins Datum hinein möglichst feierlich gehalten ist, um den üblen Eindruck der Anfeindungen unter Sixtus V auszulöschen. Das andere Breve gilt den drei Ständen von Navarra, da war Höflichkeit am Platz. Von demselben 30. August ist ein Breve „ad s. Marcum"[9]).

Muß man also darauf verzichten, die „sonst unverständliche Rasur" zu erklären? Eine Vermutung liegt nahe. 1) Man gedachte ursprünglich die Bulle in feierlichster Weise zu veröffentlichen; dazu paßte die Datierung von S. Peter. Als man vom ursprünglichen Plan abkam, wählte man das weniger feierliche Datum. 2) Man gedachte ursprünglich eine wahre Kathedralent-

[1]) A. a. O. 64. [2]) Bull. 8, 712—786.
[3]) Ebd. 736. [4]) Ebd. 1017. [5]) Ebd. 1013.
[6]) *J. Dengel*, Gesch. des Palazzo di San Marco, Leipzig 1909, 43.
[7]) Bull. 9, 442. [8]) Ebd. 464. [9]) Ebd. 466.

scheidung zu geben. Als man darauf verzichtete, erschien es weniger geziemend, das Aktenstück vom Grab des Apostelfürsten ausgehen zu lassen.

Daß Sixtus statt in Monte Quirinali lieber von der Marienkirche datieren wollte, mag aus Rücksichten der Andacht geschehen sein. Er bekennt von sich, er sei von Kindheit an ein Verehrer der Muttergottes gewesen, die ihn aus vielen Gefahren errettet habe, auch habe er stets eine Vorliebe für die Kirche S. Maria Maior gehabt[1]).

3) Eine Unterlassung Sixtus' V. Als Klemens VIII seine Vulgata von 1592 der Presse übergeben hatte, dachte er sofort daran, neben dieser Ausgabe in Folioformat eine kleinere für den Handgebrauch zu veranstalten[2]). Von Sixtus V ist nichts dergleichen bekannt. Und doch lag auch für ihn der Gedanke so nahe, wenn wirklich der Eifer für die Verbreitung seiner Bibel bei ihm bis zum Ende aushielt! Am 10. April 1590 war nach *Baumgarten* seine Vulgata fertig gedruckt, er hätte bis zu seinem Tod am 27. August noch Zeit und Gesundheit genug gehabt, einen Neudruck anzuordnen. Was einstweilen vorlag, war eine Prachtausgabe, die an den Geldbeutel gewöhnlicher Priester allzu hohe Anforderungen stellte; sie war in Größenverhältnissen ausgeführt, die sie recht unhandlich machten. An Verständnis für die Bedürfnisse des Alltags, an Entschiedenheit und Tatkraft, die geeigneten Maßnahmen zu ergreifen, fehlte es dem Papste gewiß nicht. Warum also sein Zögern? Hat Rocca (bei *Höpfl* 219) doch recht, wenn er bestimmt sagt, Sixtus V habe seinen Bibeldruck (wenigstens zuletzt) nur mehr als einen Vorläufer der endgültigen Ausgabe, als eine Art Probedruck betrachtet? Erhält die Angabe der Klementinischen Vorrede, daß Sixtus auch an eine textliche Neuausgabe dachte, durch sein Zögern und den anscheinend erkalteten Eifer für sein Schmerzenskind nicht eine Stütze? Vermutungen, aber keine Beweise, wird man sagen! Ganz wohl, aber es ist doch bemerkenswert, daß die Tatsachen so merkwürdig zusammenstimmen, wenn die Bibelbulle nicht veröffentlicht war.

4) Die Sonderdrucke der Vulgatabulle. Es sind deren mehrere zu unterscheiden. a) Vom Druck der Bulle in der Sixtusbibel selbst wurden Sonderabzüge hergestellt, von denen noch heute mehr als ein halbes Dutzend vorhanden sind. Sie zeigen den Cursorenvermerk über die Veröffentlichung der Bulle

---

[1]) Bulle vom 9. Juni 1587, erlassen für S. Maria Maior, aber datiert ad s. Marcum. Bull. 8, 858.

[2]) *Baumgarten*, Neue Kunde 326.

natürlich ebensowenig, wie der jetzige Bullendruck in der Bibel selbst. Die Bulle bildet in der Sixtusbibel ein besonderes Heft von 3 Blattlagen und 12 Seiten, die nichts enthalten, als eben die Bulle, die 12. Seite blieb leer. Ein Anzeichen, daß man daran dachte, die Bulle als Sonderdruck zu verbreiten, wozu es dann nicht gekommen ist.

b) Azor kannte einen Sonderdruck, der mit jener Kursorenbescheinigung versehen war. Da nach Azor diese Bescheinigung in vornherein hinzugefügt war, noch vor der beabsichtigten Veröffentlichung der Originalbulle vom 10. April, so muß dieser Sonderdruck vor dem angegebenen Datum hergestellt sein. Eine Vermutung über das Verhältnis dieses Sonderdruckes zu Sonderdruck a) siehe oben S. 140.

c) Am 8. August 1590 kündigte die römische Wochenzeitung der Avvisi di Roma einen Sonderdruck an, dessen wirkliches Erscheinen sie am 22. August meldet. Von einem noch erhaltenen Exemplar dieses Sonderdruckes berichtete zuerst *Nisius*[2]). *Baumgarten* fand ein anderes oder von neuem dasselbe Exemplar[3]). Es trägt ebenfalls den Kursorenvermerk. Blatt 1 ist nur auf der Vorderseite bedruckt mit der Überschrift: Sixti V Bulla de s. bibliis . . . restitutis et . . . nuper impressis, sie zeigt den merkwürdigen Zusatz: ad quorum (bibliorum) normam Missalia et Breviaria necnon omnes Ecclesiastici libri reformari debent. Von diesem Sonderdruck lieferte die Vatikanische Druckerei am 17. August 1590 dem Kardinal Benedikt Giustiniani 12 Exemplare ab; die Rechnung dafür bezahlte die Apostolische Kammer im Jahre 1591, als die Würfel über das Schicksal der Sixtusbibel längst gefallen waren[4]). Druck c) bietet den Text von Druck a) und füllt wie dieser 10¼ oder mit dem Publikationsvermerk 10½ Seiten. Kleinere Abweichungen von a) in einzelnen Lettern zeigen, daß der Satz neu hergestellt wurde. Er mag ein Abdruck von b) sein.

Eine Beschwerdeschrift, von den venezianischen Druckern am 11. August 1590 an den Senat gerichtet, erhebt bittere Klage über einen Druck der Vulgatabulle. Dieser Druck sei verbreitet in allen Städten Italiens und jenseits der Alpen, wegen der Zensuren, die in der Bulle angedroht würden, wolle niemand mehr ihnen ihre Bibeln, Breviere, Missalien abkaufen. Mit Ende des Monats laufe nun die Frist ab, welche die Bulle gesteckt habe,

---

[1]) Zeitschr. f. Schweizer. Kirch.-Gesch. 1922, 168.

[2]) Diese Zeitschrift 38 (1914) 233.

[3]) Neue Kunde 162. 259 f. [4]) Ebd. 162.

der Senat möge sich also beim Papst um eine neue, mildere Bulle verwenden[1]).

Der hier gemeinte Sonderdruck kann nur der an zweiter Stelle genannte sein. Denn der 3. Sonderdruck war am 11. August noch nicht erschienen, der erste war ohne Kursorenvermerk und deshalb ohne Datum der Veröffentlichung. Aus der Beschwerde der Buchhändler läßt sich also ein zweiter Beweis entnehmen, daß außer den Abdrücken a) und c) noch ein anderer weitverbreiteter vorhanden gewesen ist. Zugleich muß man wohl aus jener Beschwerde schließen, daß in dem Kursorenvermerk von Abdruck b) als Tag der Veröffentlichung nicht wie sonst der 10. April, sondern der 30., oder der 1. Mai angegeben war[2]). Andernfalls wäre die Bulle am 10. oder 11. August rechtskräftig geworden.

Eine „neue Bulle“ kam nun freilich, nämlich Abdruck c) vom August, der die Buchdrucker in noch größeren Schrecken setzte. Durch die Überschrift und das Datum, so klagten sie, seien die Käufer genötigt, auf den weitern Ankauf der venezianischen Bibeln zu verzichten[3]). Am 25. August waren eben die 4 Monate seit dem 10 April, dem Datum der Veröffentlichung nach Kursorenbescheinigung auf Abdruck c), schon längst verflossen.

Was sich sicheres über den rätselhaften Abdruck c) sagen läßt, ist dieses: α) das einzige bekannte Exemplar davon ist ohne Siegel und Unterschrift und folglich ohne Rechtsgültigkeit. β) Von wichtigeren päpstlichen Erlassen wurden gedruckte Kopien hergestellt zur Versendung an die ganze lateinische Kirche, um eben die ganze abendländische Kirche mit dem ganzen Inhalt des Erlasses bekannt zu machen. Sonderdruck c) ist nicht ein solcher für die Gesamtkirche bestimmter Druck. Wie die oben angeführte Überschrift zeigt, hatte man nur die Bestimmungen der Bulle über den Druck, und folglich die Buchdrucker im Auge; die Überschrift ist so abgefaßt, als ob die doch ungleich wich-

[1]) Supplicano V. Serenità a procurare che questa sua (des Papstes) bona volontà sii publicata et fatta palese con una nova bolla, poichè avvicinandosi il tempo limitato nella Bolla prohibitiva, che è per tutto questo mese, la quale si è già in stampa diffusa et sparsa per tutte le città d'Italia et oltre monti, non vogliono li compratori, per non incorrere nelle censure in esse contenute comprare li nostri libri. Diese Zeitschrift 37 (1913) 885.

[2]) Am 2. Mai war die Bibel fertig gedruckt. *Baumgarten*, Vulgata Sixtina 23.

[3]) An den Senat am 25. August, diese Zeitschr. 1913, 887.

tigeren dogmatischen Bestimmungen der Bulle über die Authentie der Vulgata und die sixtinische Bibel nicht vorhanden wären.

Wie es kam, daß im August 1590 die Sonderdrucke b) und c) zu Venedig verbreitet wurden, wissen wir nicht. Eine Vermutung darüber liegt aber nahe: die venezianischen Drucker beklagten sich aufs bitterste über das Vorrecht der Vatikanischen Druckerei, in den nächsten 10 Jahren allein die neue Bibel drucken zu dürfen. Demgegenüber war Sixtus' V Stellung bis zum Ende diese: Er ließ die Venezianer damit trösten, daß er die Ausführung seiner Bulle nicht anbefohlen habe. Bis zum Ende hielt er aber auch daran fest, daß seine Bibel zunächst nur in seiner Hauptstadt und in seiner Druckerei durch die Presse gehen solle. Bei dieser Sachlage ließe es sich einigermaßen verstehen, wenn die Verbreitung der beiden Sonderdrucke in Venedig auf den Willen des Papstes selbst zurückzuführen wäre. Die Bestimmungen der Bulle hätten den Venezianern zu Gemüte geführt, daß Sixtus an dem Vorrecht der Vatikanischen Druckerei festhalte, und auf der andern Seite hätte die einschränkende Überschrift und das Fehlen einer Beglaubigung verhindert, daß man den Sonderdrucken allzu große Bedeutung beilegte. Möglich auch, daß die Sonderdrucke von den Vorständen der Vatikanischen Druckerei angeregt wurden, die von den Venezianern so scharf angegriffen waren, daß eine Verteidigungsmaßregel erwünscht scheinen mußte.

5) Publicatio und Executio. Was bedeutet es, wenn Sixtus V den Venezianern zu ihrem Trost sagen ließ, er habe keinen Befehl zur Ausführung seiner Vulgatabulle ausgehen lassen? Inwiefern ist denn ein solcher Befehl für die Geltung einer Bulle notwendig? So viel wir verstehen, brauchte es bei einer ordnungsmäßig veröffentlichten Bulle keines besonderen Befehls, sie auszuführen. Die Verpflichtung tritt entweder sofort ein oder doch nach Ablauf der Zeit, die in der Bulle festgesetzt ist. Oder wer hat denn je davon gehört, daß jeder ordnungsmäßig promulgierten Bulle noch ein Befehl, sie auszuführen, nachgesandt werden muß? Anders liegt die Sache bei einer nicht promulgierten Bulle, deren Anordnungen öffentlich bekannt gegeben wurden, wie das ja bei der Vulgatabulle zutraf, die durch den Abdruck in der Sixtusbibel bekannt gegeben war. Natürlich konnte der Papst befehlen, die Anordnungen, die in einer solchen Bulle getroffen waren, zur Ausführung zu bringen. Die Verpflichtung auf solche Anordnungen entsprang dann nicht aus der Veröffentlichung der Bulle, die nicht statt hatte, sondern aus dem päpstlichen Befehl.

Wenn also Sixtus V sagt, er habe keinen Befehl zur Ausführung seiner Bibelbulle gegeben, so setzt er voraus, daß diese

Bulle nicht veröffentlicht war, anders hätten seine Worte keinen Sinn. Unsers Erachtens liegt darin ein neuer und durchschlagender Beweis für die Nicht-Veröffentlichung der Bulle.

6) Zu den Begleitbreven vom 29. Mai (oben 1923 604 ff). Es ist sehr auffallend, daß ausschließlich nur von Breven an weltliche Fürsten die Rede ist. Hatten auf das Ehrengeschenk einer Bibel samt Begleitbreve etwa die Fürstbischöfe von Brixen und Salzburg, oder die drei geistlichen Kurfürsten nicht denselben Anspruch als der Erzherzog von Tirol? Wo bleiben also die Breven an die geistlichen Obern?

Der Registerband mit jenen Begleitschreiben enthält nur Breven an Fürsten: es wäre also möglich, daß die Breven an die Bischöfe in einem andern Band auftauchten. Aber trotz aller bisherigen Forschungen verlautet davon nichts und das ist sehr auffallend. In der Vulgatabulle werden ja die weltlichen Fürsten nur aufgefordert, den weltlichen Arm, natürlich erst auf Mahnung hin, zur Verfügung zu stellen, die Einführung der neuen Bibel aber wird ganz in die Hände der Bischöfe und Inquisitoren gelegt. Sie werden dafür mit Vollmachten versehen, es werden ihnen Strafen angedroht und nach *B.* alles das bekräftigt durch feierliche Veröffentlichung der Bulle. Und nachdem dieser ganze Apparat für die Einführung der Bibel aufgebaut ist, geschieht nichts, ihn in Bewegung zu setzen, es geschieht, soviel man bisher weiß, nichts, um den Bischöfen auch nur Nachricht von der Promulgation zu geben oder ihnen die Ausführung der Bulle anzuempfehlen.

Unbegreiflich ist das alles, wenn die Bulle feierlich veröffentlicht war. Es klappt aber alles sehr wohl, wenn Sixtus freilich am 29. Mai an seiner Bibel noch festhielt, aber darauf verzichtet hatte, sie als eine Idealbibel durch feierliche Bulle der ganzen Kirche vorzuschreiben.

Die 25 Geschenkexemplare[1]) vom Ende Mai sind natürlich nicht nur für regierende Fürsten bestimmt; auch z. B. Erzherzogin Maria zu Graz[2]) und Karl von Burgau[3]) erhielten Exemplare. Auffallend ist, daß von den 12 Begleitbreven keines an den baierischen Herzog sich richtet, sonst sind wohl alle regierenden katholischen Fürsten bedacht.

Eine Frage, die eine Antwort heischt, ist auch diese, warum denn Marzellus Vestrius eine Bulle wie die vorliegende unter den Schreiben an die Fürsten registrieren konnte? Gehört eine Bulle, die sich an die ganze Christenheit richtet, da hinein? Liegt etwa darin

---

[1]) *Baumgarten*, Vulgata Sixtina 110.

[2]) Ebd. 82. [3]) Diese Zeitschrift 1923, 606.

angedeutet, daß von den sämtlichen Anordnungen der Bulle nur eine irgendwie eine Bedeutung erlangte, jene nämlich, welche durch die Begleitschreiben vom 29. Mai den Fürsten empfohlen wurde? Eine Untersuchung an Ort und Stelle mag Auskunft über diese und manche andere Frage geben.

IV. Zur praefatio Clementina. 1) Ut in lucem emitteretur. Zu dem oben unter 1) angeführten noch eine Folgerung. *B.* schreibt[1]): „In der praefatio Clementina vom Jahre 1592 stehen die Worte: Quod (opus) cum iam esset excusum, et ut in lucem emitteretur, idem Pontifex (Sixtus V) operam daret. In dem judicium, das *Bellarmino* im Jahre 1591 über die heikle Lage abgab, heißt es: In praefatione narretur, Sixtum quidem Pontificem biblia suo iussu castigata superiore anno emisisse". Auf der folgenden Seite dann noch ein 2. Text von *Bellarmin* und ein anderer von Olivarez, in denen ausgesagt wird, daß Sixtus seine Bibel wirklich herausgab, während in der Vorrede nur steht, daß er Anstalten traf, sie herauszugeben, somit nicht wirklich herausgab. Also von neuem ein Widerspruch bei *Bellarmin* nachgewiesen!

Aber soweit sind wir noch nicht. Sehen wir uns ruhig an, was in der Vorrede denn wirklich gesagt ist und was nicht. Der Satz: „cum . . . operam daret" enthält eine Zeitbestimmung für das, was im nachfolgenden Hauptsatz steht. Und was steht im Hauptsatz? Vielleicht daß Sixtus gestorben sei, cum operam daret, so daß er an eine wirkliche Herausgabe nicht mehr denken konnte? Nichts von dem. Als er operam dabat, heißt es in der Vorrede, da bemerkte er etwas, da machte er eine Wahrnehmung die Wahrnehmung nämlich, daß vieles in der Bibel nicht so sei, wie es sein sollte, und auf Grund dieser Wahrnehmung beschloß er, seine Arbeit noch einmal auf den Amboß zu nehmen, d. h. den Text für eine abschließende Ausgabe noch einmal durchzusehen, den damals vorliegenden Text also nicht durch feierlich veröffentlichte Bulle als alleinberechtigt vorzuschreiben. Daß er die einmal gedruckten Exemplare deshalb zerstören mußte, folgt nicht: nicht die gedruckten Exemplare wollte er vernichten, sondern die Textrezension, die in ihnen vorlag, in einer neuen Ausgabe verbessern, und insofern um ihre Geltung bringen.

Auf welche Zeit bezieht sich nun der Nebensatz: „cum ut in lucem emitteretur operam daret?" Auf die Zeit, da Sixtus sich entschloß, seine Vulgatabulle nicht zu veröffentlichen, d. h. wie oben ausgeführt, auf die Tage, die dem 10. April 1590 unmittel-

[1]) Theologie und Glaube 1921, 172.

bar vorausgingen. Damals ließ er sich überzeugen, daß seine Bibel starke Fehler aufweise, damals zog er den Schluß aus dieser Einsicht, daß er seine Bibel nicht als die alleinberechtigte in die Welt schicken könne, obschon er darauf bestand, daß sie trotzdem, wenn auch ohne das Höchstmaß von Autorität ausgehen solle. Nur soviel ist gesagt in dem viel umstrittenen Satz: (cum operam daret), animadvertens non pauca in sacra Biblia praeli vitio irrepsisse, quae iterata diligentia indigere viderentur, totum opus sub incudem revocandum censuit atque decrevit.

2) Preli vitio. Doch das eben angeführte Sätzchen liefert noch einen andern Anstoß. *B.*, Neue Kunde [illegible] ereifert sich über den „gleißnerischen (so!) Vorwand, man könne ein mit diesen Druckfehlern behaftetes Buch nicht in die Welt geben lassen". Natürlich zielt das auf die Worte „non pauca praeli vitio irrepsisse" in der angeführten Stelle. Allein bedeutet hier praeli vitio das, was wir heute Druckfehler nennen? Offenbar nein. Heute versteht man unter Druckfehler ein Versehen des Setzers: im Manuskript stand die Sache richtig, aber beim Setzen hat man sich verlesen oder vergriffen. Das ist aber ganz offenbar nicht der Sinn von praeli vitio in der Klementinischen Vorrede. Um ein Setzversehen richtig zu stellen, genügt im schlimmsten Fall ein Blick ins Manuskript, dazu bedarf es aber keiner iterata diligentia, einer teilweisen Wiederholung (iterata) der mühseligen Arbeit (diligentia), die bei der Herstellung des Textes aufgewandt wurde. Praeli vitium ist in unserem Text jeder Fehler der Drucklegung, mag er vom Setzer stammen oder vom Korrektor oder vom Leiter und Veranstalter des Druckes und dessen Anordnungen. Die zuletzt genannte Fehlerquelle kommt bei der Drucklegung der Sixtina in Frage. Als die Vulgatakommission ihr Manuskript fertig gestellt hatte, war der Text in Ordnung, die schlimmen Fehler erschienen erst, als Sixtus für den Druck die letzte Hand anlegte und zum Teil erst, nachdem die Presse ihre Arbeit schon begonnen hatte. Man hätte die korrigierende Arbeit des Papstes auch zur Herstellung des Manuskriptes rechnen können, man konnte sie auch unter den Veranstaltungen zur Drucklegung begreifen.

3) Zagarolo. Die Umwandlung des sixtinischen Textes in den klementinischen wurde bekanntlich zu Zagarolo geleistet. *Baumgarten* hat a. a. O. scharfe Worte darüber, daß man auf diese Arbeit nur 19 Tage verwandte, „eine mehr als oberflächliche Arbeit konnte damals ganz selbstverständlich nicht geleistet werden". Entgegnung: a) Die 19 Tage genügten. Man hat tatsächlich in 19 Tagen einen guten Text hergestellt, also konnte man ihn in 19 Tagen herstellen. Es ist ja allgemein zugestanden, daß der

klementinische Text im allgemeinen gut ist und einen Fortschritt über sämtliche Vorgänger bedeutet, und wenn er in mancher Hinsicht noch besser hätte sein können, so liegt das nicht an der Kürze der 19 Tage, sondern an den kritischen Grundsätzen, nach denen man verfuhr. Die Arbeit der sixtinischen Vulgatakommission lag eben noch vor, der Stellen, die eine längere Überlegung forderten, konnten nicht so viele sein. b) Die 19 Tage waren eher zu viel als zu wenig. Wenn nur die Güte des Textes allein in Frage stand, so wäre es das beste gewesen, auch nicht einmal 19 Minuten von neuem auf ihn zu verwenden, sondern einfach zu bestimmen, daß man auf die Arbeit der sixtinischen Kommission wieder zurückgreife. Es waren praktische Rücksichten und es waren Rücksichten der Ehrfurcht für den verstorbenen Sixtus, die zu den 19 Tagen von Zagarolo führten, man mochte die Arbeit eines Papstes nicht kurzer Hand beiseite schieben. Der Güte des Textes waren diese Zugeständnisse schwerlich förderlich.

4) Sixtinisch oder Klementinisch? Daß man auf dem Titelblatt die klementinische Vulgata auf den Befehl Sixtus' V zurückführen durfte, versteht sich von selbst. Das durfte man tun, wenn auch nur die Arbeit der sixtinischen Kommission zum Druck gekommen wäre, um wie viel mehr, da der persönliche Anteil Sixtus' V an der Textgestaltung nicht ganz beseitigt war.

Wir bringen hiermit, wenigstens einstweilen und soviel an uns liegt, unsere schon allzu langen Ausführungen zum Abschluß. So oft wir uns gegen *Baumgarten* wenden mußten, so sind wir doch weit entfernt, das Verdienst, das ihm wirklich und für immer zukommt, schmälern zu wollen. Wenn wir über manches in der Geschichte der sixtinischen Vulgata heute klarer sehen als noch vor 20 Jahren, so verdankt man den Fortschritt der Anregung durch seine emsigen Forschungen, und jeder wird die handschriftlichen Mitteilungen in seinen Veröffentlichungen mit Dank benutzen — trotz der Ausfälle, die sie verunstalten. Allein es ist immer in der Geschichte der Wissenschaften so gewesen, daß die einen das wertvolle Metall aus den Bergwerken zutage fördern, die andern es bearbeiten. Möge er sich an dem Ruhm des Entdeckers und Sammlers genügen lassen, das ist Ehre genug für einen einzelnen Mann. Was die Verwertung des geförderten Stoffes betrifft, so muß er allerdings mir wenigstens gestatten, daß ich mich an die Arbeiten von *Le Bachelet*, *Dudon*, *Höpfl* und nicht zuletzt an die von *Nisius* halte, denn Fehler von Bedeutung hat er trotz aller Angriffe den Aufsätzen von *Nisius* nicht nachgewiesen.

Innsbruck. C. A. Kneller S. J.

Vom Atheismus zum Gottesglauben. Vor langen Jahren, es war 1907, hielt P. *Wasmann* in Berlin unter außerordentlichem Interesse der höheren Gesellschaftsklassen und der Presse der Hauptstadt 3 Vorträge über Entwicklungslehre, an die sich eine Diskussion anschloß. In derselben kamen aber fast ausschließlich Gegner zum Wort. Unter diesen ragte der Hauptopponent Prof. *Ludwig Plate* hervor, der dann auch in einer Broschüre die Reden und Gegenreden jener Abende herausgab mit Einleitung und Bemerkungen[1]).

Damals und später war *Plate* Vertreter des Atheismus, ein Anhänger des *Haeckel*'schen Monismus. Er wurde auch später *Haeckels* Nachfolger in Jena. Damals war ihm *Ernst Haeckel* „der geniale und unentwegte Streiter für freie Wissenschaft und freie Lehre" (a. a. O. 2). „Monismus", zu dem er sich in jener Zeit bekennt, ist ihm „der kurze Ausdruck für die naturwissenschaftliche, alle außer- und übernatürliche Vorstellungen zurückweisende Weltanschauung. Sie beruht auf zwei Grundgedanken, auf der Einheitlichkeit der gesamten Natur und auf ihrer absoluten Gesetzmäßigkeit. Nach der ersten Idee ist die ganze Welt der Ausdruck eines einheitlichen Urprinzips, welches man Gott, Natur, Urkraft oder sonstwie nennen mag, und welches dem Menschen in verschiedenen Energieformen als Materie, Licht, Wärme, Elektrizität, chemische Energie oder als psychischer Vorgang erscheint. Diese Vorstellung deckt sich im wesentlichen mit dem Pantheismus von *Spinoza*, *Goethe* und *Haeckel*". Freilich fügt er beschwichtigend hinzu: „Diese Grundgedanken des Monismus sind durchaus nicht atheistisch". Er fährt aber gleich fort: „Versteht man freilich unter Gott ein Wesen, welches außerhalb der Welt (wo denn eigentlich?) seinen Sitz hat[2]), aber ab und zu willkürlich die Naturgesetze aufhebt, dann freilich sind wir Atheisten" (a. a. O. 68 f). Und er wehrt sich dagegen, daß ihn wegen eines Ausdruckes, den er gebraucht, „die klerikale Presse wiederholt zum Theisten gemacht; das ist, wie aus Obigem hervorgeht, nicht richtig" (70).

Seitdem ist manches anders geworden. Schwere Katastrophen sind hereingebrochen und haben mit der ernsten Sprache eines Weltgerichtes ihr Urteil gesprochen über die Abwendung von

---

[1]) Ultramontane Weltanschauung und moderne Lebenskunde, Orthodoxie und Monismus. 1907.

[2]) Die christliche Sprechweise gebraucht bekanntlich das Wort „überweltlicher Gott", will aber damit nur besagen, daß Gott verschieden ist von der Welt, nicht aber leugnen, daß er in der Welt ist.

Christentum und Gottesglauben, die das europäische Völkerleben aufs tiefste erschüttert, Völker und Völkerklassen um ihren sittlichen und sozialen Halt gebracht. Das hat manche, die einst selbst Vertreter dieser Abwendung waren, zum Nachdenken und zur Erkenntnis gebracht: Ergo erravimus.

Vor einiger Zeit brachte nun die „Mitteldeutsche Zeitung" in Erfurt, 1. Juli 1922, einen Artikel „Weltanschauung", gezeichnet von Prof. *Plate*. Wir lesen da, daß derselbe seine früheren Ansichten als irrig bezeichnet und nun, zwar nicht zum vollen christlichen Glauben, aber doch zur vollen Absage an den Materialismus und Monismus und zum Glauben an einen persönlichen Gott und ein Jenseits sich bekennt. Es gereicht ihm dieses ehrliche, unerschrockene Bekenntnis der erkannten Wahrheit zu großer Ehre. Wir heben einige Sätze heraus.

„Zwei Weltanschauungen stehen gegenwärtig in heftigem Kampfe miteinander, und es ist zweifellos, daß das Schicksal unseres geknechteten, innerlich zerrissenen und moralisch schwer geschädigten Vaterlandes davon abhängen wird, welcher von ihnen die große Masse unseres Volkes sich zuwendet. Auf der einen Seite steht die materialistische Weltanschuung ... Auf der anderen Seite die idealistische Weltanschauung ... Dahin gehören die christlichen Anschauungen von Gott, Unsterblichkeit und Vergeltung nach dem Tode". „Mein Standpunkt ist in allen diesen Fragen kurz folgender ... Wir können uns Gott nur vorstellen als ein persönliches Wesen von höchster geistiger Kraft und Vollkommenheit. Ein unpersönlicher pantheistischer Gottesbegriff im Sinne *Haeckels* ist wertlos und weiter nichts als ein verschleierter Atheismus. Vertrauen kann der Mensch nur zu einer geistigen Persönlichkeit haben, nicht zu einer Naturkraft, mag sie auch das ganze All durchdringen. Der Zweck alles Nachdenkens über die letzten Fragen ist unter voller Berücksichtigung der Wissenschaft, der Menschheit in dem Jammer und Elend dieser Welt Trost und Ruhe zu gewähren. Das geschieht nur durch den persönlichen Gottesbegriff, auf dem daher die Religionen aller Völker und Zeiten beruhen. Wer sich zu ihm nicht bekennen mag, der täusche sich wenigstens nicht selbst durch einen nebelhaften Pantheismus, der nichts mit Theismus (Gottesglauben) zu tun hat ... Nirgends klafft der Gegensatz zwischen Materialismus und Idealismus mehr als auf ethischem Gebiet. Der Materialist glaubt nur an ein Diesseits, der Idealist an ein Jenseits, an dem in irgendeiner Form die Tugend belohnt, die Schlechtigkeit bestraft wird. Ich habe früher selbst geglaubt, daß die Menschheit auskommen könne mit dem Moralprinzip, der Mensch solle das Gute tun des Guten willen, nicht um später dafür belohnt zu werden. *Haeckel* hat mich durch seine Unwahrhaftigkeit

und Gewissenlosigkeit, auf die näher einzugehen hier nicht der Ort ist, zu einer anderen Auffassung bekehrt. Wenn ein geistig so hoch stehender Mensch, der sich noch dazu als Religionsstifter fühlte, ethisch so versagen konnte, dann wird die große Masse sich noch viel weniger von diesem Prinzip allein in Schranken halten lassen. Dazu kommt, daß *Haeckel* durch seine falsche Lehre von der Unfreiheit des menschlichen Willens die Verbrecher geradezu in Schutz genommen hat ... Der Verbrecher weiß in den meisten Fällen genau, daß er gesündigt hat, und wird daher mit Recht bestraft. Damit kommen wir zu dem Vergeltungsprinzip. Auch der Materialist gibt zu, daß dieses nicht zu entbehren ist und daß der Frevler bestraft werden muß, soll die menschliche Ordnung erhalten bleiben. Unsere Novembergrößen sind aber darin auffallend lax, weil sie wissen, daß sie selbst nur durch die Revolution hochgekommen sind. Sie können sich wirklich nicht wundern, wen Tausende von Menschen, die durch Materialismus und Kommunismus verführt sind, sich sagen: da es kein Jenseits gibt und da ich das Recht habe, mein Leben möglichst angenehm zu gestalten, so pfeife ich auf den Staat und seine Gesetze, erkenne das Eigentum, die persönliche Freiheit und Ehre meiner Mitmenschen, Verpflichtungen gegen mein Vaterland und ähnliche Bindungen nicht an, sondern setze mich schrankenlos durch. Die Logik dieser Denkweise ist zwingend, aber ebenso klar ist, daß sich keine Moral auf ihr aufbauen läßt. Dies ist nur möglich auf idealistischer und christlicher Grundlage. Der Christ tut das Gute um des Guten willen, da er darin ein göttliches Gebot sieht, er verlangt vom Staat einen starken Schutz der Gesetze, der christlichen Kirche und Schule, und wo der Staat versagt bei der Unvollkommenheit alles Menschlichen, da hofft er auf eine ausgleichende Gerechtigkeit im Jenseits. Es liegt ein tiefer Sinn in dem alten Satze, daß dem Volke die Religion erhalten bleiben muß. Ein religionsloses Volk geht über kurz oder lang sicher an innerer Fäulnis zu Grunde".

So einst — und jetzt.

Innsbruck. Josef Donat S. J.

Von der Kniebeuge vor der Eucharistie. Vor der Gottheit das Knie zu beugen, ist eine dem Menschen so natürliche und daher auch in allen Religionen geübte Art der äußeren Gottesverehrung, daß es wenig Zweck hat, über den Ursprung dieses Zeichens Untersuchungen anzustellen. Die Kniebeuge ist Symbol und kann verschiedene Bedeutung annehmen: Ehrfurcht, flehentliche Bitte und Anbetung.

Der Eucharistie um ihrer selbst, d. h. um der Gegenwart des Herrn willen, durch äußere Akte wie Kniebeuge u. a. zu hul-

digen, ist ein den Liturgien des ersten christlichen Jahrtausends fremder Gebrauch. Die Abendmahlsstreitigkeiten des 9. Jahrh.s und *Berengars* eucharistische Irrlehren im 11. Jahrh. veranlaßten zuerst in den Gottesdienstordnungen einen solchen Ausdruck des eucharistischen Glaubens. Die erste Betätigung in der Liturgie auf diesem Gebiet ist die um das Jahr 1200 auftretende Erhebung des konsekrierten Brotes unmittelbar nach der Wandlung, die, wie es bei den Liturgikern und in den Messeordnungen der Zeit immer heißt, den Zweck hat, die Gläubigen sollten den Leib des Herrn sehen und anbeten. Worin die Anbetung bestehen, ob sie rein innerlich oder auch äußerlich sein soll, erfahren wir zunächst nicht. Nach dem ersten römischen Ordo besteht die Anbetung des Papstes vor der Eucharistie in einer Verneigung des Kopfes. Und diese Art der äußeren Anbetung behielt bis ins 16. Jahrh. auch in der Liturgie den gleichen Wert wie Kniebeuge und Prostratio.

Die Kniebeuge vor der Eucharistie ist den Liturgien des Ostens bis auf den heutigen Tag fremd. Wann und wodurch findet sie ihren Eingang in die römische Liturgie? Die Messeordnungen des 12. bis 16. Jahrh.s geben uns darüber lehrreichen Aufschluß.

L. Fischer hat den Ordo missae pontificalis der Laterankirche zu Rom aus dem 12. Jahrh. herausgegeben in seinem Werke „Bernhardi . . . Ordo officiorum Ecclesiae Lateranensis" (München 1916, S. 80 ff). In der ganzen Meßordnung ist von einer Kniebeuge nicht die Rede. Der Bischof zelebriert; in der Messe kommunizieren alle, auch die Gläubigen, an die der Bischof die Kommunion austeilt; und in diesem Zusammenhang heißt es: sie kommen heran und genua „flectentes coram episcopo" empfangen sie die Kommunion (S. 86), d. h. also: nicht mehr nach der alten christlichen Gewohnheit wird die Kommunion empfangen, nämlich stehend, sondern indem die einzelnen vor dem Bischof niederknien. Auch von einer Erhebung der Eucharistie nach der Wandlung ist noch nicht die Rede.

Die folgenden Meßordnungen finden sich, abgesehen von den amtlichen römischen, alle in dem Werke: *J. W. Legg*, Tracts on the Mass. H. B. S. London 1904.

Die Sarum-Meßordnung (Diözese Salisbury in England) aus dem 13. Jahrh. kennt die Erhebung des geheiligten Brotes, aber noch nicht die des Kelches. Einer Kniebeuge geschieht in der ganzen Messe keine Erwähnung, auch nicht irgendeiner äußeren Verehrung der Eucharistie.

Das Missale conventuale der Dominikaner aus dem

13. Jahrh. hebt mehrfach hervor, die Knie sollten nicht gebeugt werden; nach dem Introitus soll eine Verneigung gemacht werden, aber keine Kniebeuge, ebenso nach dem „Kyrie", bei dem „Salve sancta Parens"; das gleiche wird für den Diakon bestimmt, wenn er dem Priester z. B. beim Umdrehen zum ‚Dominus vobiscum' die Kasel hält. Beim „Te igitur" soll der Priester eine Verneigung machen ohne gleichzeitige Kniebeuge. Das alles aber sind Zeichen der Verehrung, die nicht der Eucharistie gelten. Was gilt ihr gegenüber? Während der Konsekration sollen Diakon und Subdiakon auf den Altarstufen niederknien. Die Erhebung des gesegneten Brotes wird verordnet, die des Kelches ist nicht erwähnt; von einer Kniebeuge bei der Erhebung ist nicht die Rede, auch in dem weiteren Fortgang der Messe nicht; die Zeremonien und Gebete vollziehen sich, ohne daß der Eucharistie eine Verehrung besonderer Art erwiesen würde.

„Indutus Planeta" (so genannt nach den Anfangsworten; der Verfasser ist unbekannt) gibt eine römische Meßordnung des 13. Jahrh.s und ist für viele Kirchen maßgebend gewesen bis ins 16. Jahrh.; die Meßordnung ist manchen Meßbüchern vorgestellt, wie die „Rubricae generales" unserm Meßbuch. Er hat ein besonderes Kapitel ‚de inclinationibus'. Hier erwähnt er 8 tiefe Verbeugungen, die im ganzen den auch heute noch geübten entsprechen, so beim „Te igitur", beim „Supplices" u. s. w.; sodann 12 mäßige Verneigungen (mediocres). Unter letzteren finden sich: beim Namen Marias, beim „Sanctus", beim „et homo factus est" des Credo, sodann eine oder zwei eucharistische: „nach der Konsekration des Brotes, bevor er es erhebt" und vielleicht auch jene vor dem „Pater noster" bei den Worten „et praestas nobis". Hier setzt also die Anbetung nach der ersten Konsekration mit einer Verneigung ein. Im Laufe der Meßordnung heißt es dann nach der ersten Konsekration: ‚und nachdem er den Leib des Herrn mit einer mäßigen Verneigung angebetet hat, erhebt er ihn ehrfurchtsvoll . .'. Eine Erhebung oder Anbetung bei der zweiten Konsekration wird nicht erwähnt, auch weiterhin nicht im Verlauf der Messe.

Die Sarum-Meßordnung aus dem 14. Jahrh. kennt keine Kniebeuge in der ganzen Messe, erwähnt aber einige Verbeugungen, die nicht eucharistisch sind; die Erhebung des Leibes Christi nach der ersten Konsekration wird genannt, aber ohne irgendein Zeichen der äußern Anbetung, die Erhebung des Kelches ist noch unbekannt.

Lassen wir an dieser Stelle zunächst die amtlichen römischen Ordines sprechen; sie stehen nach *Mabillons* Ausgabe

abgedruckt in ML 78,851 ff. Von diesen 15 Gottesdienstordnungen kommen für uns die 7. bis 13. und die 15. nicht in Frage, weil sie keine Anweisungen für die Meßfeier enthalten.

In den ersten 6 Ordines, die der Zeit von etwa 750—1000 angehören, ist von irgend einer speziellen Reverenz gegen die Eucharistie während der Messe nicht die Rede. Man wird nicht sagen können, selbstverständliche Dinge seien nicht erwähnt; denn diese Rubrikenbücher, insbesondere der Ordo I, geben so eingehende Bestimmungen, daß man Schritt für Schritt alle Bewegungen, selbst die der Hände und des Kopfes, der bei der Messe beteiligten Personen verfolgen kann. Auch einer Erhebung der eucharistischen Gaben nach der Konsekration geschieht keine Erwähnung; eine solche gab es also damals, wie wir auch aus andern Quellen wissen, an der römischen Kurie nicht. Die Reverenzen werden den amtierenden Personen und vor allem dem Altar als dem Symbol Christi erwiesen; ja der Altar steht bei allen Ehrfurchtsbezeugungen im Vordergrund, er geht selbst der Eucharistie vor. Nach dem Ordo I, II (und III) ist die Eucharistie schon zu Beginn der Messe vorhanden, nach I wird sie von zwei Akolythen in die Kirche getragen, nach II steht sie auf dem Altar, aber nur der Papst „salutat Sancta" (I) oder „adorat Sancta" (II) durch eine Kopfverneigung, wenn er zur Messe an den Altar herantritt.

Im 12. Jahrh. setzte die eucharistische Bewegung ein und ihre Wirkungen offenbaren sich im Ordo XIV, der um 1311 verfaßt ist. Einzelne Teile dieser Gottesdienstordnung sind sicher spätere Zutaten, so daß man mit der Datierung einzelner Gebräuche vorsichtig sein muß. Er enthält Meßordnungen für die verschiedensten an der Kurie möglichen Fälle. Kap. 71 gibt die Papstmesse; beide Erhebungen, die des geheiligten Brotes und die des Kelches werden erwähnt, aber keine Reverenz der Eucharistie gegenüber, weder bei dieser Gelegenheit noch sonst in der Messe. Kap. 47 gibt die Rubriken für den bei der Papstmesse assistierenden Kardinal; er soll sich in allem den Handlungen des Papstes anschließen und ihm behilflich sein, „bei der Erhebung des Leibes aber poterit ad modicum flectere genua, ebenso bei der Erhebung des Kelches, zur Anbetung nämlich des geheiligten Leibes und Blutes". Hier haben wir also die erste Kniebeuge vor der Eucharistie, aber noch nicht vonseiten des messelesenden Priesters. Wir stehen im 14. Jahrh. Wir sahen, der Papst selbst macht keine Reverenz bei der Erhebung. Kap. 53 gibt die Anweisungen für die Bischofsmesse. Nach der ersten Konsekration heißt es: „ipse primo adoret inclinato capite

sacrum divinum corpus"; dann folgt die Erhebung desselben, nach dieser aber keine Reverenz. Nach der zweiten Konsekration lesen wir: „inclinato paululum capite adoret sacrum Domini sanguinem et elevet adorandum a populo"; nach der Erhebung des Kelches wieder keine Reverenz, ebensowenig in den folgenden Teilen der Messe. Also auch der Bischof macht im 14. Jahrh. in seiner Messe noch keine Kniebeuge vor der Eucharistie. In dieser Meßordnung geschieht auch keine Erwähnung irgendwelcher Reverenzen gegen die Eucharistie vonseiten des assistierenden oder des niederen Klerus. Kap. 61 bringt die Bestimmungen für die Messe, die der Kaplan eines Kardinals in dessen Gegenwart liest. Von einer Reverenz des messelesenden Priesters gegen die Eucharistie lesen wir nichts, wohl vonseiten des beiwohnenden Kardinals: von der Präfation bis zur Konsekration soll er stehen, „unmittelbar vor der ersten Erhebung soll er niederknien und knien bleiben bis zur Konsekration des Blutes" oder wenn er will, bis vor das Pater noster. Bei der Erhebung soll er den eucharistischen Herrn anschauen. In den Messen de feria oder pro defunctis soll er nach dem Agnus Dei niederknien bis nach der Kommunion des Kelches, in anderen Messen aber bleibe er aufrecht stehen. Kap. 62 legt die Bestimmungen für eine Messe in Gegenwart des Papstes vor; hier heißt es: während der beiden Erhebungen soll niedergekniet werden. Wir sehen aus allem, wie sich die Anbetung durch eine Kopfverneigung nach und nach in eine solche durch Kniebeuge wandelt, aber für den messelesenden Priester ist dieser Wechsel noch nicht vollzogen.

Das Alphabetum sacerdotum, eine Meßordnung vom Ende des 15. Jahrh.s, führt eine Reihe von Verbeugungen nicht eucharistischer Art an, keine Kniebeuge. Es kennt schon beide Erhebungen, die des gesegneten Brotes und die des Kelches, aber keine Anbetungszeichen dabei.

Das Ordinarium cartusiense, eine Meßordnung der Kartäuser aus dem Jahre 1500, erwähnt die Erhebung des konsekrierten Brotes und verordnet für unmittelbar vorher: „parum geniculat" (eine kleine Kniebeuge, einen Knicks), für unmittelbar nachher: „reverenter inclinat, sed non genuflectit"; vor der Erhebung des Kelches ist keine Reverenz, nach derselben: „inclinat se". Sonst wird keine eucharistische Verehrung angeführt. Hier ist also die erste Kniebeuge des messelesenden Priesters vor der Eucharistie. Interessant ist, daß entsprechend dieser Meßordnung genau wie bei den kirchlichen Stundengebeten der Priester vor und nach der Messe auf den Altarstufen kniend „Pater" und „Ave" beten soll.

Das Directorium divinorum officiorum des Ciconiolanus (Rom 1539), das neben *Burckhard* viel genannt wird als Vorlage für die Meßordnung Pius' V, die wir heute noch haben, gibt den Ritus der römischen Kurie von damals wieder und ist von Paul III approbiert worden. Bei der Konsekration erwähnt er kein äußeres Zeichen der Anbetung, berichtet aber von einigen Priestern, die nach der ersten Konsekration den Herrn anbeten, indem sie sprechen: „adoramus te, Christe, et benedicimus tibi . . ."; er kann diesen Brauch nicht empfehlen, weil man den amtlichen Gebeten der Messe keine privaten beifügen solle. Bei der Kommunion heißt es: der Priester nimmt zugleich mit der Patene die Hostie in die linke Hand und „inclinatus super sinistro genu . . ." betet er „panem coelestem accipiam . . .". Hier ist also die erste Verehrung der Eucharistie bei der Kommunion durch eine halbe Kniebeuge. Er bietet ein eigenes Kapitel „de quibusdam inclinationibus", (keines über Kniebeugungen); darin sagt er: „Wenn ich sehe, wie viele Priester nach der Konsekration, so oft es notwendig ist, vor einem so großen Herrn sich so wenig verneigen, kann ich es nur schweren und traurigen Herzens tragen. Wenn man den weltlichen Herren große Ehrfurcht erweist, eine wie viel größere muß man dann dem ewigen und allgemeinen Herrn erzeigen. Ideo genuflexiones post consecrationem profundissime fieri condecet. Ich rede aber hiebei von gesunden und judendfrischen, nicht von alten und kranken (Priestern)".

Hier ist also Stellung genommen zu der Frage nach Verneigung oder Kniebeuge vor der Eucharistie und zwar zugunsten der Kniebeuge und das wieder aus Gründen der Kultur und der guten Sitte, wie sie an den Höfen und wohl nicht zuletzt dem Papste gegenüber in Übung war: wenn wir vor ihnen das Knie beugen, um wie viel mehr dem Herrn der Welt gegenüber. Ferner ist allem Anschein nach vorausgesetzt, daß nach dem damaligen römischen Ritus an der Kurie mehrere Verneigungen (inclinari) und Kniebeugungen (genuflexiones) in Brauch waren (quoties opus fuerit), ohne daß sie vielleicht von allen geübt wurden und vorgeschrieben sein mochten. Jedenfalls gibt er selbst im Verlaufe der Meßordnung nur an der einen Stelle bei der Kommunion die Anweisung zu einer Kniebeuge.

Die Konstanzer Meßordnung von 1557 fordert zwischen dem „Credo" und dem „Oremus vor dem Offertorium eine Kniebeuge, ohne daß ein Grund angegeben wäre. Nach der ersten Konsekration heißt es: „inclinat caput devote adorans corpus Christi", dann folgt die Erhebung desselben. Nach der zweiten Konsekration ist nur die Erhebung, keine Reverenz er-

wähnt. Nach dem „Pax Domini“ folgt wie heute vor der Mi das „Agnus Dei“ und zwar „dicat flectendo genua“; auch so kommen noch einige Verbeugungen, aber nicht eucharistisc Art, vor.

Den Abschluß möge der Ordo missae *Burckhards* bild der zu Rom im Jahre 1502 erschien und die römischen Gewo heiten wiedergeben will. Es ist eine Privatarbeit, die laut V wort sich auf die Dekrete der Väter und die Bestimmungen Päpste stützt; im einzelnen gibt sie freilich ihre Quellen nicht Sie verfolgt den Zweck, gegenüber den vielen Mißbräuchen verschiedenen Riten die Grundlage für eine in der römisch Liturgie maßgebende einheitliche Regelung zu bieten; und sie in der Tat auch fast ganz in die „Rubricae generales“ und „Ritus celebrandi missam“ Pius' V übergegangen, der für noch heute gilt. Beachtenswert erscheint, daß er einer möglic weitgehenden Anteilnahme der Gläubigen an den Handlun und Gebeten des Priesters das Wort redet, eine Reihe Wechselgebeten, wie Staffelgebet, „Orate fratres“, auch zwisch Priester und Gläubigen gesprochen wissen möchte.

Burckhard hat nun alle Kniebeugungen, wie wir auch heute verrichten. Die einzige Ausnahme bildet die Kniebe vor dem Trinken des Kelches, die er erst nach dem Samm der Partikeln erfolgen läßt. Hier finden wir also die Erklär zu dem, was *Ciconiolanus* andeutete. Vergleichen wir die Z der Kniebeugungen mit denen des 14. römischen Ordo, so er sich, daß alle in der Zwischenzeit, also in den vorausgehend zwei Jahrhunderten aufgekommen sind. Und da die andern, nic stadtrömischen Meßordnungen noch bis ins 16. Jahrh. von dies Kniebeugungen schweigen, so liegt die Annahme nahe, das Ze moniell des päpstlichen Hofes habe den nächsten Anlaß dazu boten. Als entfernter Grund wird auch der Gegensatz zu d Reformatoren mitgespielt haben, die sich scharf gegen alle äuße Anbetung der Eucharistie, insbesondere gegen die Kniebeuge, au sprachen und zum Teil die Gegenwart Christi in der Euchari leugneten.

München. Josef Kramp S. J.

Mit Genehmigung des fb. Ordinariates von Brixen u. d. Ordensober

Abhandlungen

Die Bedeutung des tridentinischen „salva illorum substantia“ (s. 21 c. 2)

Von J. B. Umberg S. J.—Valkenburg

Das „Gregorianum“ (Rom) bietet in seinem dritten Jahrgang (1922) 385—419 524—557 eine ausführliche Geschichte des bekannten, viel umstrittenen Ausdruckes aus dem 2. Kapitel der 21. Sitzung des Trienter Konzils „salva illorum [sacramentorum] substantia“[1]). Das Ergebnis der Untersuchung lautet: „Aus den Worten ‚salva illorum substantia‘ läßt sich weder ein Beweis für die Einsetzung [der Sakramente] in genere, noch auch für die Einsetzung in specie entnehmen. Um diese Frage zu entscheiden, wird man andere Wege einschlagen müssen“ (S. 557).

Indessen dürften sich aus den im Gr. angeführten Belegen[2]) und anderen zeitgenössischen Quellen Gründe beibringen lassen, die eine Entscheidung zugunsten der Einsetzung in specie nahelegen. Im folgenden sollen 3 Fragen untersucht werden: 1. Die Bedeutung des Wortes „substantia“; 2. der Sinn von „salva“; 3. die durch den Ausdruck „salva substantia“ umgrenzte Gewalt der Kirche; endlich sollen 4. die daraus sich ergebenden Folgerungen für die Einsetzung der Sakramente in genere oder in specie gezogen werden.

---

[1]) *Denzinger,* Enchiridion n. 931.

[2]) Es sei im folgenden gestattet, der Kürze wegen auf diese genau zitierten Texte im Gr. zu verweisen.

I. Der Sinn von „substantia“

1. Was besagt „substantia“ sacramentorum im Sinne des Konzils? Zweifelsohne gehören zur „substantia“ des Sakraments Materie und Form.

Gabriel Biel sagt darüber in seiner 1488 zum erstenmale erschienenen „Sacri canonis missae expositio resolutissima“ oder „Lectura de canone Missae“, Lect. 88: „Possunt autem defectus contingere circa substantialia sacramenti, puta circa materiam aut formam, circa ministrum aut eius intentionem. Possunt etiam secundo contingere circa caerimonialia, quae non sunt de necessitate sacramenti, ut sunt locus, tempus, vestes, vasa, luminaria, orationes tam ante Missam quam in Missa. Tertio circa sacramenti reverentiam, ut si fundatur calix vel gutta sanguinis Domini stillaverit etc. Quarto circa ministrum celebrantem aut sumentem, excommunicatum, ut si memoratur se non ieiunum, non rite ordinatum etc.“. Ähnlich der Kardinal *Dom. Jacobatius* († 1527/8)[1]: „Circa sacramenta attendere oportet, quod essentialia sacramentorum, sicut est materia et forma, sunt de iure divino; sed accidentalia, ut sunt ritus et caeremoniae, sunt de iure positivo, sicut et alia, quae adhibentur circa sacramenta vel usum eorum, sicut vasa, vestes, tempora et similia“.

Biel faßt also unter „substantialia“ Materie und Form, Spender und Intention und setzt sie jenen „caeremonialia“ gegenüber, „quae non sunt de necessitate sacramenti“. „Esse de necessitate sacramenti“ fällt also nach ihm sachlich zusammen mit „esse de substantia“; beide Ausdrücke schließen Materie und Form wesentlich ein, ohne sich auf diese zu beschränken und anderes (Minister, Intention) auszuschließen. *Jacobatius* sagt, Materie und Form gehören zu den „essentialia“ der Sakramente; „essentialia“ sind ihm also entweder ein Teil der „substantialia“ im Sinne *Biels* oder sie decken sich mit ihnen.

Dieser Sprachgebrauch läßt sich aber auch aus den Konzilsverhandlungen selber belegen. In der „Summa sententiarum“ (29. Jan. 1547) der Konzilstheologen über den Satz: „Ritus alios in Baptismo adhiberi solitos liberos esse, hoc est sine peccato omitti posse et solam immersionem esse necessariam“ wurde bemerkt: „Quidam hunc

[1] De concilio l. 5 a. 16 n. 20 (bei *Thomas de Roccaberti*, Bibliotheca maxima pontificia IX [Romae 1698] 171).

articulum declarandum putant de ritibus substantialibus, quia arbitrantur, alios omitti posse sine peccato, immo et ritus substantiales (ut ipsi dicunt) aliquando mutati inveniuntur. Prout Act. 8, ubi fit mentio de Confirmatione, quae tunc fiebat per manus impositionem tantum, non unctione chrismatis, ut nunc; tunc per manus, nunc per unius pollicis; nunc signo crucis, tunc non; nunc his verbis: ‚Chrismate salutis‘ etc.; tunc non legitur, his verbis esse apostolos usos“[1]). Also Materie und Form gehören nach dieser Terminologie zu den „ritus substantiales“.

Da durch diese Ausführung der Anschein erweckt werden konnte, als meinten diese „quidam“, man dürfe „sine peccato“ sogar die substantiellen Riten, d. h. Materie und Form, einer solchen Änderung unterwerfen, wie das angezogene Beispiel von der Firmung aufzuweisen schien, suchte der Augustinergeneral *Seripandus* in der Generalkongregation vom 19. Febr. 1547 die Ansicht dieser Theologen zu erklären: „Theologi, qui petunt distingui ritus substantiales ab aliis, credo quod per substantiales ritus non intellegunt ea, quae sunt de necessitate sacramenti, sed ritus ab Ecclesia ordinatos ad differentiam illorum, qui ex consuetudine vel alia aliqua ratione irrepserunt in Ecclesiam, quos intellegunt non esse substantiales et sine peccato posse omitti, ut immersio, ut immersio trina, de quibus *Gregorius*[2]): Fides una sit, consuetudo diversa. De immersione recte dixit *Thomas*[3]), quod non sit de necessitate Baptismi; sufficit enim ut fiat ablutio, vel per aspersionem vel per infusionem“[4]). Daß *Seripandus* unter den ritus, die er „substantiales“ oder „de necessitate sacramenti“ nennt, Materie und Form einbegreift, dürfte auch schon allein aus der Berufung auf den hl. *Thomas* klar sein.

In den der Generalkongregation vorgelegten „Censurae Patrum“ zum obgenannten Artikel wird bemerkt:

[1]) Conc. Trid., ed. Societas Goerresiana T. V [ed. *Ehses*] 866.
[2]) L. 1 ep. 41; cap. „Te trina“ dist. 4 de consecr.
[3]) 3 q. 66 a. 1. [4]) *Ehses* V 965.

„Quidam optaret, damnari cum censura theologorum, sed quod declaretur, qui sint ritus substantiales"[1]); auf diesen Wunsch, der sehr schwer zu erfüllen war, ging man indessen nicht ein.

Daß in den vier Jahre später (1551) stattgefundenen Verhandlungen über die Erlaubtheit der Kommunion unter nur einer Gestalt das Wort „substantia" im Sinne des Einschlusses von Materie und Form gebraucht wurde, geht aus den im „Gregorianum" angeführten Texten klar hervor. Man lese z. B. Gr. S. 529 die Stelle aus dem Gutachten des zweiten Vorsitzenden, wonach „substantialia" die „essentialia sacramentorum" entweder einschließen oder mit ihnen identisch sind. Dafür spricht auch, was der Bischof von Guadix am 13. Nov. 1551 sagte: „Multa addita sunt ad decorem sacramentorum circa eorum ritum, quae prius non observabantur. Quo vero ad substantiam, nunc servantur, prout a Deo instituta sunt"[2]). Daß auch das Wort „essentia" Materie und Form besagte, erhellt aus dem Schema zu caput 2 u. 3 der „Doctrina de Paenitentia"; im caput 2 heißt es: Taufe und Buße „in verbo et elemento, quibus sacramenti essentia perficitur, longissime dissident"; was „verbum" et „elementum" sei, sagt das caput 3: „Sacramenta omnia veteres Patres in elementum et verbum, tanquam in materiam et formam dividere consueverunt, remque sacramenti, i. e. eius effectum ab ipso sacramento clare distinguendum esse admonuerunt"[3]). Bekanntlich steht im endgültigen Text des cap. 2: „Materia et forma, quibus sacramenti essentia perficitur, longissime dissidet [vid. Paenitentia a Baptismo]"[4]).

Dieselbe Terminologie begegnet uns in den Verhandlungen des Jahres 1562, die zur Prägung unseres Ausdruckes „salva illorum substantia" führten. So in der vom Gr. 531 angeführten „Summa sententiarum" der Theologen, wo „essentialia sacramentorum" dem „usus" und jenen Dingen, „quae se habent accidentaliter", ent-

[1]) *Ehses* V 972.
[2]) *Theiner*, Acta gen. Conc. Tridentini I 575.
[3]) *Theiner* I 582 f.
[4]) *Denzinger* n. 895.

gegengestellt werden; im Gutachten des *Amans Brixiensis* (Gr. 535): „In sacramentis sunt quaedam essentialia, quae removeri non possunt, ut materia et forma“; ähnlich in der Rede des *Bernardinus Berardus* (Gr. 536), wo „substantia“ der „forma“, d. h. wie das Gr. richtig bemerkt, dem Äußeren des Sakramentes gegenübergestellt wird; ebenso ganz ausdrücklich in der Bemerkung des *Marcus de Medicis* (Gr. 542): „Ecclesia autem nihil potest immutare, quod pertineat ad substantiam sacramenti, uti ad formam et materiam; sed usum potest“.

Der Auffassung, daß nämlich zur „substantia“ der Sakramente wesentlich, wenn auch nicht ausschließlich, Materie und Form gehören, sind außer den Theologen auch die Väter, die an den entscheidenden Beratungen des Jahres 1562 teilnahmen. So der Bischof von Segovia in seinem der Sache nach später angenommenen Vorschlag (Gr. 546), indem er den „usus“ und „ritus“ der Sakramente von jenem unterscheidet, was „ad substantiam“ derselben gehört; in gleichem Sinne der Bischof von Fünfkirchen (Gr. 546).

Auch noch später, als im Oktober 1562 über das Weihesakrament verhandelt wurde, hatte der Ausdruck „substantia sacramenti“ den gleichen Sinn. Der Bischof von Braga sagte am 13. Okt.: „Eas autem substantiales caeremonias, quae in hoc sacramento necessario tanquam materia et forma adhibentur, per traditiones sancta accepit Ecclesia“; „ita etiam tres Patres“ bemerken dazu die „Censurae Patrum“ [1]). Endlich möge noch auf das endgültige Lehrdekret des Konzils über die hl. Krankenölung hingewiesen sein, wo es im 3. Kap.[2]) heißt, die

[1]) *Theiner* II 153 f. Hier mag noch folgende Stelle aus einem Briefe des Bischofs von Salamanca, *Mendoça*, vom 11. Febr. 1563 beigefügt werden: „Ciudad Rodrigo [Episcopus Civitatensis] y yo aviamo tratado en Salamanca sobre un abuso que hay sobre el ordenar los subdiaconos, que quando se les da el caliz y patena, que es al tiempo que se imprime el caracter, no se usa de forma ninguna, siendo de esencia de sacramento tener materia y forma“ (Conc. Trid. II [ed. *Merkle*] 672).

[2]) *Denz.* n. 910.

römische Kirche beobachte bei der Spendung dieses Sakramentes „quantum ad ea, quae huius sacramenti substantiam perficiunt" die Vorschriften des hl. Jakobus. Man vergleiche damit die oben angeführte Wendung aus der 14. Sitzung Kap. 2[1]): „materia et forma, quibus sacramenti essentia perficitur".

So muß denn unterschrieben werden, was das Gr. (544) kurz so ausdrückt: „Auch können wir auf Grund der damaligen Theologie wohl mit Sicherheit als allgemeine Auffassung annehmen, daß zur Substanz des Sakramentes Materie und Form gehören".

Nun erhebt sich aber eine Frage, die zum Verständnis der Bestimmung „salva illorum substantia" von geradezu grundlegender Bedeutung ist: Sind Materie und Form, die, wie wir eben festgestellt haben, nach der allgemeinen Auffassung der damaligen Theologie den ganzen oder teilweisen Inhalt der „substantia" bilden, nach der Auffassung der Konzilsväter und -theologen abstrakte (metaphysische) oder konkrete (physische) Größen?

Abstrakt nenne ich Materie und Form des sacramentum als „signum rei sacrae", wenn sie nur nach ihrer abstrakten, metaphysischen Seite als „elementum quodcunque determinabile" (Materie) und „determinans" (Form) „signi rei sacrae", unter Außerachtlassung der konkreten, physischen Natur des elementum betrachtet werden; konkret, wenn die physische Natur des elementum als des Trägers der significatio in den Begriff mitaufgenommen wird. Mit anderen Worten: bei der abstrakten, metaphysischen Materie und Form kommt es nur auf die significatio, den Symbolismus, an, bei der konkreten physischen Materie und Form auch auf die res significans, auf den Symbolismus und seinen physischen Träger, sein physisches Substrat.

Hier ist aber zum vornherein der große Unterschied zu betonen, der naturgemäß zwischen Materie und Form obwaltet; der physische Träger des Symbolismus kommt fast ausschließlich bei der Materie in Frage, bei der Form

---

[1]) *Denz.* n. 895.

nur in dem seltenen Fall, daß sie nicht aus Worten besteht; denn besteht sie aus Worten, so kommt alles nur auf den Sinn derselben an; das physische Substrat der significatio mag dabei ganz verschieden sein. So ist der Ausdruck: „Ich taufe dich,“ nach seiner physischen Natur, nach Buchstabenzusammensetzung, Schallwellenbildung u. s. w. etwas ganz anderes als der Ausdruck: „Ego te baptizo“, und doch ist der Sinn derselbe; und beide Sätze bilden ganz genau dieselbe sakramentale Form. Das wußten und hielten natürlich auch die Trienter Väter und Theologen. So kam es ihnen denn auch bei der Bewertung der Taufform in den vom Gr. angeführten Erörterungen einzig auf den Sinn derselben an.

Darum sprach man von Veränderung der „substantia“ der Form, wenn der Sinn der Form geändert erschien. Im J. 1547 war der Artikel: „Quemvis pastorem habere potestatem formas sacramentorum prolongandi et abbreviandi pro arbitrio suo et mutandi. Ita habet libellus reformationis Coloniensis, ut asseritur in Antidigmate“[1]) den Theologen zur Beurteilung übergeben worden. Dazu bemerkte *Lud. Vitriarius O. Min. Conv.* am 20. Jan. 1547: „Duodecimus [articulus], si variatur substantia, est haeresis, si forma, contrariatur; igitur damnatur a conc. Florent.“[2]). *Sebast. de Castello O. Min. Conv.* sagte am gleichen Tage: „Duodecimus absolute non est damnandus, sed cum declaratione, quia sunt plures formae baptizandi, ut Graecorum, Latinorum: et quilibet potest addere et minuere salvis substantialibus“[3]). Am 21. Jan. 1547 sagte dazu *Barthol. Miranda O. Pr.*: „Duodecimus error est Lutheranorum et erroneus, si mutat substantiam“[4]); am 24. Jan. 1547 *Franc. Herrera*: „Duodecimus falsus, si essentialia mutet, alias non, ut Graeci, qui mutant formam, sed non substantiam dicentes: ‚Baptizetur servus Christi in nomine‘ etc.“[5]). Bei den Verhandlungen über das Weihesakrament i. J. 1562 bemerkte *Hadrianus Venetus* am 29. Sept.: „Licet Christus aliis verbis usus sit in Ordinatione presbyterorum quam Ecclesia, eadem tamen sunt in substantia, vid. ‚Hoc facite in meam commemorationem‘ et ‚Accipite potestatem offerendi‘ etc., quod consecrare praesupponit“[6]).

Die „substantia“ und „essentia“ der Form liegt also allein in ihrem Sinn, in ihrer significatio.

---

[1]) *Ehses* V 836. [2]) *Ehses* V 846. [3]) *Ehses* V 847.
[4]) *Ehses* V 848. [5]) *Ehses* V 853. [6]) *Theiner* II 141.

Gilt das nach der Auffassung der Konzilsmitglieder auch von der Materie? Kam es ihnen auch bei der Materie, insofern diese einen Teil ihres „substantia"-Begriffes ausmachte, nur auf den Sinn derselben, auf ihre significatio, an, nicht aber auf den physischen Träger des Symbolismus, außer etwa insoweit, als die physische Natur der Materie für die entsprechende significatio eben nur geeignet sein mußte? Mir scheint, diese Frage im Angesicht der im Gr. angeführten und von mir oben ergänzten Texte stellen, heißt sie auch mit „nein" beantworten.

Wenn die Väter und Theologen von den Sakramenten sprachen, so standen diese naturgemäß als in der Praxis verwendbare, d. h. konkrete Größen vor ihrem Geiste, als konkrete aus Materie und Form gebildete „signa rei sacrae"; sie hielten ja vom Sakrament „symbolum esse rei sacrae et invisibilis gratiae formam visibilem"[1]); wem die konkrete Gestaltung und Bestimmung der forma visibilis zu verdanken ist, liegt an sich außerhalb dieses Begriffes. Daß man also im Einzelfall die Materie und infolgedessen die „substantia sacramenti" als abstrakte Größen aufgefaßt hätte, müßte positiv erwiesen werden.

Sodann setzen die Trienter Väter und Theologen die „substantia", also vor allem die Materie, in vergleichenden Gegensatz zu den ganz konkreten „ritus" und „usus", bei denen es sich nicht bloß um eine significatio, sondern um konkrete Praxis und um konkrete Zeremonien handelt.

So betonte *Seripandus* am 6. Juni 1562, als der Erzbischof von Granada meinte, die Lehre vom hlst. Altarssakramente sei schon früher ausreichend behandelt worden: „De re quidem ipsa, quae in sacramento continetur, veluti verum ibi corpus Christi inesse ... et alia huiusmodi a superioribus quidem Patribus tractata ... fuisse; celerum quae ad usum eius pertinent (cum et hic ab haereticis multa obiciantur), ea nondum a synodo fuisse explosa ... Nam cum aliud sit res ipsa, aliud usus eius, sicuti aliud sunt epulae in prandio appositae, aliud cum quis iis vescitur, sic propositum nunc nobis esse, errores eos, qui non conficiendo, sed in ministrando sanctissimo hoc sacramento invaluerunt, refellere"[2]).

---

[1]) 13. Sitz. 3. Kap.; *Denz.* 876.

[2]) Nach *Paleottis* Bericht, bei *Theiner* II 563.

Der „usus" ist also etwas ganz Konkretes. Da wird doch wohl auch das Gegenstück, die „res ipsa" oder allgemeiner die „substantia", als konkrete Größe aufzufassen sein. Denn man pflegt ja an sich mit Konkretem der einen Art die andere Art nur als Konkretes zu vergleichen.

Von noch größerem Gewichte ist, daß in den ganzen Verhandlungen, deren Ergebnis das „salva illorum substantia" war, kein einziger Theologe und kein einziger Konzilsvater den abstrakten Begriff der „substantia" oder „materia" zum Ausdruck gebracht hat. *Ruardus Tapper*, der nach den vom Gr. zitierten Texten (406) eine solche Auffassung hatte, war bereits 1559 gestorben und *Petrus Soto*, der einzige, der sonst noch in Frage kommt, hat nach Ausweis der Akten in diesen Verhandlungen das Wort nicht ergriffen. Über seine Tätigkeit bei der letzten Redaktion unseres Kapitels[1]) soll unten S. 194 die Rede sein.

Das letzte, und, wie mir scheint, schon für sich allein durchschlagende Argument für den konkreten Gehalt der Ausdrücke „substantia" und „materia" der Sakramente ist die unleugbare Tatsache, daß man bei den Verhandlungen den „substantia"-Begriff, wie man ihn z. B. der Taufe als konkreter Größe entnahm, in gleicher Weise auf alle Sakramente anwandte; ja man kam auch dann nicht auf den abstrakten, metaphysischen Begriff von „substantia" und „materia", als man damit alle vorgebrachten Schwierigkeiten, die aus den (wenigstens scheinbar) wesentlichen von der Geschichte bezeugten Änderungen der physischen „substantia" und „materia" entsprangen, mit einem Schlage auf die einfachste und wirksamste Weise hätte lösen können. Keiner sagte, die „substantia" des Sakramentes sei dieselbe, ob man nun z. B. bei der Firmung eine bloße Handauflegung oder aber eine Chrisamsalbung, bei der Priesterweihe Handauflegung oder aber Überreichung der Weiheinsignien, bei der Krankenölung einfaches Öl oder Chrisam

---

[1]) *Denz.* n. 931.

verwende, weil in all diesen Fällen die significatio dieselbe sei. Eine solche Auffassung begegnet uns in den Konzilsverhandlungen nirgends. Wohl kommt der Gedanke zum Ausdruck, die significatio z. B. der Firmung sei durch Verwendung der Chrisamsalbung deutlicher geworden; das besagt aber nicht, daß „substantia“ und „significatio“ sich (inbezug auf die „materia“) decken. Die rein metaphysische Auffassung von „substantia“ lag den Konzilsmitgliedern so ungeheuer fern, daß einige eher auf den Gedanken kamen, die Kirche habe die Vollmacht, das ius divinum, z. B. bei der Taufform, abzuändern.

Es mag noch zur Bekräftigung des Gesagten dienen, daß die Konzilsmitglieder unter den Termini „substantialia“ [1]) und „essentialia“ in der Anwendung auf einen Gegenstand, der mit der Sakramentenlehre aufs innigste verknüpft ist, nicht abstrakte und metaphysische, sondern konkrete, physische Größen mitbezeichneten. Bei den Verhandlungen über das hl. Meßopfer im J. 1551—1552 und 1562 wurde damit die konkrete Konsekration und Kommunion bezeichnet: *Jac. Laynez S. J.* sagte am 7. Dez. 1551 zum 2. vorgelegten Artikel, wonach die Messe nicht im Evangelium stehe und nicht von Christus eingesetzt sei: „Art. 2 etiam est haereticus; eam [Missam] enim Christus instituit, cum dixit: ‚Hoc facite‘ etc., scilicet quoad consecrationem, oblationem et communionem. Alia autem non substantialia a Christo instituta non sunt“ [2]). *Joannes de Arze* bemerkte am 10. Dez. 1551, die „essentialia“ der Messe seien das „consecrare, offerre, communicare“ und diese seien von Christus eingesetzt [3]); *Johannes de Ortega* am 10. Dez. 1551: „Art. II haereticus quoque est in his actionibus, quae essentiales sunt: alia autem non sunt

[1]) Ein lehrreiches Beispiel dafür, daß „substantia“ etwas Konkretes besagt, liefert schon *Hugguccio* († 1210), indem er, hierin der „Summa Monacensis“ folgend, sogar die „von der Kirche“ verordnete Salbung beim Weihesakrament, also nicht bloß die „significatio“ zur „substantia“ rechnet: Unctio „modo est de substantia sacramenti, ex quo sic institutum est et sic accessit ei, ut esset sacramentum... Quidam dicunt, quod non est de substantia sacramenti, sed quasi de ornatu sacramenti, et licet aliquis non inungeretur, non minus esset ordinatus“. (Bei *Fr. Gillmann*, Spender und äußeres Zeichen der Bischofsweihe nach Hugguccio. Würzburg 1922, S. 8 f Anm.).

[2]) *Theiner* I 605 f. [3]) *Theiner* I 611.

a Christo instituta" [1]). In der Generalkongregation vom 7. Jan. 1552 urteilte der Wiener Bischof *Fr. Nausea*: „Est igitur Missa a Christo instituta quoad essentialia; caeremoniae autem habentur ab apostolis" [2]). Dieselbe Terminologie findet sich bei 4 weiteren Bischöfen (Misiensis, Soloniensis, Legionensis, Ovetensis) [3]).

Es sei noch besonders hingewiesen auf die Terminologie des *Ruardus Tapper*, der, obgleich er in den vom Gr. angeführten Texten die Identität des Sakramentes trotz der geschichtlich nachweisbaren Änderungen der Materie durch den abstrakten, metaphysischen Sakramentsbegriff zu rechtfertigen sucht, dennoch dieses metaphysische Wesen des Sakramentes, soweit ich sehe, nicht mit dem Worte „substantia" bezeichnet. In seinem Gutachten über die Messe versteht auch er unter „substantialia" konkrete Größen: „Patet falsitas ..., si intelligamus nomine Missae substantialia eius, quae sunt consecratio Eucharistiae sub duabus speciebus, oblatio et oblati sumptio: haec enim tria Christus ordinavit et fieri praecepit, quamvis de sumptione utriusque speciei doctores quidam dubitant" [4]).

Es ist bemerkenswert, daß auch *Petrus Soto* (in der Terminologie seiner protestantischen Gegner) im gleich konkreten Sinne wie *Tapper* von der „substantia" der Messe spricht und zwar so, daß er die konkret unbestimmte Deutung: „was Christus eingesetzt hat" wegen des Gegensatzes zur „sumptio", die ja doch auch von Christus eingesetzt ist, geradezu ausschließt: „consecratio ad substantiam, quam illi vocant, oblatio et sumptio ad usum pertinent" (Gr. 401).

In den abschließenden Verhandlungen des Konzils über die Messe im J. 1562 begegnet uns dieselbe Redeweise. Am 4. Aug. 1562 sagte *Joh. B. Burgos O. S. Aug.*: „In Missa aliqua sunt ex Evangelio, ut concil. Constantiense damnat Joannem Wicleff aliud sentientem, et haec substantialia sunt ... Missae vero substantialia non possunt tribui Sanctis, sed soli Deo, ut consecratio, oblatio etc." [5]).

Somit bezeichnet das Konzil mit dem Terminus „substantia" nicht ausschließlich die significatio der Sakramente, sondern schließt die konkrete physische Natur der res significans, d. h. vornehmlich der Materie, wesentlich mit ein.

---

[1]) *Theiner* I 612.

[2]) *Theiner* I 637.

[3]) *Theiner* I 639—642.

[4]) *Le Plat*, Monumenta ad hist. Conc. Tridentini IV [1784] 344. In ganz ähnlichem Sinne spricht *Tapper* von der „substantia" oder „subsistentia" des Bußsakramentes (*Le Plat* IV 285).

[5]) *Ehses* VIII 750.

So dürften die Akten bestätigen, was die gewöhnlichen Erklärungsregeln als den nächstliegenden und natürlichen Sinn des Wortes aus dem Zusammenhang, in dem der Ausdruck „salva illorum substantia" steht, ergeben[1]).

Aber hatten die Trienter Väter und Theologen nicht einen andern abstrakten „substantia"-Begriff: „substantia sacramenti est id, quod ex iure divino (quoad ministrum, subiectum, intentionem, materiam et formam) est de necessitate sacramenti"? Im Hinblick auf die Akten dürfte hiezu folgendes zu bemerken sein. Dieser „substantia"-Begriff wurde im Konzil niemals vorgebracht, sondern erst später ausgedacht, um dem Lehrdekret einen etwas weiteren Sinn geben zu können. Materialiter und teilweise, inadaequate[2]) mag sich diese Begriffsbestimmung mit jenem decken, was im Konzil „substantia" genannt wurde, wenn unter dem „id quod" eine irgendwie in concreto bestimmte Materie (ebensowie ein in concreto bestimmter Minister: für die Taufe jeder Mensch, für die Weihe der Bischof) verstanden wird; dann bleibt aber bestehen, was wir aus dem aktenmäßig belegten „substantia"-Begriff folgerten. — Wird aber unter dem „id quod" für einzelne Sakramente (z. B. Taufe und Eucharistie) etwas Konkretes, für andere (z. B. Firmung und Weihe) etwas Abstraktes (res quaecunque, modo sit in se apta ad significandum) verstanden, so dürfte dieser Begriff in Widerspruch stehen 1. zur wesentlichen Gleichartigkeit, mit welcher im Konzil der Substanzbegriff unterschiedslos auf alle Sakramente angewandt wurde; 2. zu den obigen Ausführungen, wonach „substantia" ganz allgemein (und ohne Vorbehalt bezüglich einiger Sakramente) konkrete Materien u. s. w. besagt; 3. zu den folgenden Darlegungen über den Begriff „salva", der im Konzil nie auf etwas ganz Abstraktes, sondern immer auf konkrete Größen bezogen wurde.

II. Der Sinn von „salva"

Daß die konkrete „substantia" bei jeder, auch der kleinsten Änderung nicht mehr „salva" wäre, hat keiner der Konzilsväter und -theologen gesagt. Man unterschied

---

[1]) Vgl. *Chr. Pesch,* Praelectiones dogmaticae VI[4] n. 223; *G. Lahousse,* De sacr. in genere. De Baptismo. De Confirm. De Euch. 1900 n. 159. *A. Straub,* De Ecclesia Christi II n. 694 ff.

[2]) Über die Unterscheidung von „substantia" und „valor" der Sakramente und die Veränderlichkeit des „valor" „salva substantia" vgl. des Verf. Aufsatz: „Zur Gewalt der Kirche über die Sakramente" in: Der Katholik 1915 II 25—40.

vielmehr, wenn auch nicht mit diesen Ausdrücken zwischen akzidenteller und wesentlicher Änderung.

Auch hier ist der wichtige Unterschied zwischen einer Änderung der Form und Änderung der Materie zu beachten: als Änderung der Form gilt überhaupt nur die Änderung der significatio, nicht die Änderung des Trägers der significatio, d. h. der physischen Wörter. Als Änderung der Materie gilt aber nicht nur die Änderung der significatio, sondern auch jene des physischen Trägers der significatio.

Als Kriterien, durch welche — unabhängig von unserer Auffassung der Einsetzung in genere oder in specie — die wesentlichen Änderungen an Materien und Formen von den unwesentlichen im Sinne der Konzilsmitglieder unterschieden werden können, dürften folgende drei gelten:

Für esentlich gilt jene Änderung der Materie oder Form, die nach der Auffassung der Väter und Theologen entweder 1. das ius divinum ändert oder 2. nur durch ein besonders erteiltes ius divinum erklärlich erscheint oder 3. das Sakrament „irritum" macht. Hiebei ist wohl zu beachten, daß die „traditiones et doctrinae" der Apostel im allgemeinen als ius divinum aufgefaßt wurden. Der Bischof von Siponto bemerkte als 2. Vorsitzender: „Illud etiam esse iuris divini, quod apostoli ordinarunt" (Gr. 529).

Es seien hier zuerst die Äußerungen über die Änderungen der Formen angeführt.

Zum Artikel „Quemvis pastorem habere potestatem formas sacramentorum prolongandi et abbreviandi pro arbitrio suo et mutandi" wurde von *Vitriarius*[1]) bemerkt: „Duodecimus [articulus], si variatur substantia, est haeresis, si forma, contrariatur": „substantia" (näml. der Form), kann sich nur auf den (wesentlichen) Sinn, „forma" auf die Art, wie der Sinn ausgedrückt wird, beziehen. *Seb. de Castello* erkennt in dem Unterschied zwischen der griechischen und lateinischen Taufform keinen (wesentlichen) Unterschied[2]). *Georgius a S. Jacobo O. Pr.* sagt: „Si sententia [= sensus] maneat, verba pos-

[1]) *Ehses* V 846. [2]) S. oben S. 167.

sunt mutari, sed cum peccato mutantis, licet esset verus Baptismus"[1]. Auch *R. Tapper*, der an den ersten Konzilsberatungen teilnahm, sagt (Gr. 410): „Forma Baptismi magnam admittit mutationem, modo servetur eadem significatio".

Einige Theologen hielten (1547) den ritus „substantialis" der Firmung für geändert, indem die Form jetzt laute: „Chrismate salutis" u. s. w.; „tunc [Act. 8] non legitur his verbis esse apostolos usos"[2]. In der Voraussetzung, daß die Apostel entweder gar keine oder eine dem Sinne nach ganz andere Form gebrauchten, wird diesen Theologen eine solche Änderung wohl als wesentlich erschienen sein, wenn sie das auch nicht ausdrücklich sagen.

Als im J. 1551 der Canon 3 de Extr. Unctione[3]) zur Beratung stand, sagte der Bischof von Cagliari: „Considerandum, quod ecclesia Ambrosiana utitur alia forma quam Romana, scilicet indicative et Romana deprecative; ideo aptandus esset canon"[4]. Da sich dieser Änderungsvorschlag auf die Worte des Canons: „S. q. d... ritum et usum, quem observat s. Romana Ecclesia, repugnare sententiae beati Jacobi" bezieht, so könnte es fast scheinen, als hätte der Bischof zwischen der deprekativen und indikativen Form einen wesentlichen Unterschied gesehen, in dem Sinne, daß eine von beiden der Lehre des Apostels widerspreche („repugnare").

Sehr oft wird der Unterschied in der Taufform behandelt wegen der von vielen angenommenen Tatsache, daß die Apostel im Namen „Christi" oder im Namen „Jesu", statt im Namen „des Vaters und des Sohnes und des hl. Geistes" getauft haben. So von *Hieron. Guilhelmi* (Gr. 525), von *Salmeron* (ebd. 526), vom Bischof von Bosano (ebd. 528), vom zweiten Konzilspräses, dem Bischof von Siponto (ebd. 529) und anderen.

Die Ersetzung der ausdrücklich trinitarischen Taufform durch die Formel „im Namen Christi" galt manchen als unwesentliche Änderung, wie *Villetta* in seinem hochgeschätzten Gutachten (Gr. 539) darlegt: „Ut sancti Patres interpretantur, quod in Christi, id est Uncti nomine latenter Trinitas ipsa divina implicetur, in ungente Patre, uncto Filio et unctione Spiritus Sancti". Ähnlich *Hieron. de Guilhelmi* und *Jac. Laynez* (Gr. 525). Hingegen galt die Änderung der ausdrücklich trinitarischen Form in die Formel „in nomine Jesu" als wesentliche und zwar entweder als eine Änderung des ius divinum, oder als ein Vorgehen, das eine „potestas plane divina" in der Er-

[1]) *Ehses* V 849.
[2]) *Denz.* 928.
[3]) *Ehses* V 866.
[4]) *Theiner* I 593.

klärung eines an sich so klaren Schrifttextes und der Absichten Christi voraussetzt, wonach Christus Mt 28,19 im Sinne gehabt habe, nicht so sehr die drei göttlichen Personennamen, als überhaupt ein nomen vere divinum als für die Taufformel wesentlich zu fordern. So *Villetta* (Gr. 539). Vielleicht im gleichen Sinne ist *Salmeron* zu erklären, wenn er auf die Taufform „im Namen Jesu" den Satz anwendet: „Licet Christus expresse id non dixerit, reliquit tamen multa Spiritui Sancto, ut Ecclesia suo tempore id faceret, quod Christus non expresserit" (ebd. 526). Auch *Ant. Leytanus* sagt: „Ecclesiam non mutasse formam Baptismi ex se, sed habuit ex Spiritus Sancti revelatione" (ebd. 542).

Für eine Änderung des (durch Mt 28,19 klar gegebenen) ius divinum oder als Ausfluß einer potestas divina, mithin als wesentliche Änderung der Taufform erklären die Taufe im Namen „Jesu" außerhalb des Konzils *Joh. Eck* (Gr. 390), *Joh. Gropper* (ebd. 393), *Joh. Slotanus* (ebd. 416 f.); innerhalb des Konzils: vielleicht *Salmeron* (ebd. 526), sicher die Bischöfe von Monopoli („contra ius divinum", ebd. 527); von Bosano („contra ius divinum", ebd. 528); von Siponto („illud etiam esse iuris divini, quod apostoli ordinarunt", ebd. 529); vielleicht *Joannes de Ludenna O. Pr.* (ebd. 532) und *Balth. Neapolitanus* (ebd. 534), *Amans Brixiensis* (ebd. 535), *Theutonius Lusitanus* („contra formam a Christo traditam", ebd. 543); vielleicht der Bischof von Cività Castellana et Orte (ebd. 549).

Weitere Äußerungen über die Grenzen der Veränderlichkeit der sakramentalen Formen liegen in den Konzilsakten nicht vor. Das Ergebnis der vorliegenden ist: nur wesentliche Änderung des Sinnes der Form ist wesentliche Änderung der Form; eine solche ist gegeben, wenn Christus z. B. bei der Taufe die drei heiligsten Namen genannt wissen wollte, und die Apostel dennoch unter Nennung des einen Namens „Jesu" tauften.

Wichtiger ist die Frage: wann ist die Materie eines Sakramentes nach der Auffassung der Konzilsmitglieder nicht mehr „salva"? Jedenfalls, wenn die „significatio" der „materia" wesentlich geändert wird; aber auch dann, wenn der physische Träger der „significatio" bei gleichbleibender „significatio" so geändert wird, daß man nach der sana aestimatio hominum von wesentlicher Verschiedenheit spricht.

An Hand der oben genannten drei Kriterien gehen wir die vom Gr. angeführten Äußerungen durch. Dabei

seien jene übergangen, aus denen sich nichts, weder pro noch contra, entnehmen läßt.

Außer dem Konzil hat *Albert Pigghe* gelehrt, in vielen Dingen und so auch bei der Priesterweihe, zu der nunmehr consecratio und chrismatio nötig seien, sei die Kirche „in rudi illo Christianitatis initio“ „perfunctorie, ex quadam Spiritus Sancti dispensatione“ vorangegangen; später seien andere, bestimmte Gebräuche und Formen „eodem doctore authoreque Spiritu, qui suis quaeque dispensat universa temporibus“ dazu gekommen. Der Unterschied zwischen manus impositio und consecratio et chrismatio wird ihm wohl als ein wesentlicher erschienen sein. „Man könnte“, sagt das Gr. (392) „geneigt sein anzunehmen, daß die Änderung hier wirklich mehr auf den Heiligen Geist als doctor und author zurückgeführt sei, als auf eine der Kirche innewohnende Gewalt“.

Joh. Gropper sieht bei der Taufe in der infusio statt der immersio („sicut verba Christi sonant“) ein „non adeo perfecte administrare“, eine „non extrema et rigida observatio“ (Gr. 393), also wohl eine unwesentliche Änderung; hingegen hat er wohl wesentliche Änderungen im Auge, wenn er sagt, es stehe nicht in der Gewalt des „Haushälters“ (vgl. 1 Kor 4,1), „die Eußere Gestalten, unter denen die Sacramente eyngesetzt seynd, zu mal zu unterlassen oder zu verändern“ (Gr. 394). Demzufolge sollte man glauben, er habe bei der Firmung die Hinzufügung des Chrisams zur Handauflegung für eine wesentliche Änderung der materia, als den Ausfluß einer besonderen Gewalt der Apostel betrachtet (Gr. 395).

Cano erkennt im einfachen und dreifachen Untertauchen bei der Taufe keinen wesentlichen Unterschied; die dreimalige Untertauchung sei eine apostolische, keine göttliche Anordnung gewesen (Gr. 398).

Petrus Soto spricht davon, daß die Apostel bei der Herabkunft des Hl. Geistes „confirmati“ seien und daß sie „hanc ipsam confirmationem“ anderen durch Handauflegung erteilt hätten: „docuerunt tamen apostoli chrismate insigniendos esse ab Episcopis, sub certa verborum forma, baptizatos“ (Gr. 401). Wenn er diese drei äußerlich so verschiedenen Arten der Geistmitteilung für ein und dasselbe Sakrament hielt, so faßte er „Sakrament“ im metaphysischen Sinne. Der nachapostolischen Kirche scheint er die Gewalt, die konkrete Materie und Form, unter Wahrung der metaphysischen Natur des Sakramentes, wesentlich zu ändern, nicht absolut und positiv zuzusprechen; denn, wie das Gr. (402) berichtet, hält *Petrus Soto* (trotz Eugen IV und vielen Theologen) nicht „illa quae traduntur“, sondern die „impositio manuum“ für die Materie der höheren Weihen: „die Apostel erwähnten nichts anderes, wo sie von der Übertragung der

Gewalt sprechen". Er sagt nur hypothetisch: wenn Materie und Form weder von Christus noch von den Aposteln bestimmt sind, dann hat es die nachapostolische Kirche getan. Daß sie es wirklich getan, behauptet Soto nicht.

Den metaphysischen Sakramentsbegriff hat ganz sicher *R. Tapper* nach den Texten. die das Gr. anführt (403—411), im Sinne.

Besonders klar ist dies, wenn er sagt: „Ubi eadem est significatio et effectus, idem est et sacramentum: quamvis res significantes sunt aliae" (Gr. 406). Daß er die Änderung der Handauflegung bei der Firmung in die Chrisamsalbung, beim Weihesakrament in die „traditio instrumentorum" für eine wesentliche Änderung der physischen Natur der Sakramente angesehen hat, scheint mir unzweifelhaft daraus hervorzugehen, daß er diese Änderungen einem besonderen Eingreifen Christi oder des Hl. Geistes zuschreibt: „Potest enim esse, quod Apostoli quasi per aequitatem et rationem ex Spiritu Christi interpretati sint mutationem, alterationem vel signorum determinationem esse faciendam ad tempus vel semper, magis sequendo mentem Christi quam verba: sive quod docti ac illuminati a Spiritu didicerunt Christum velle signa certa institui vel alterari" (Gr. 403 f.); „Apostoli primo vel suo spiritu apostolico vel Christi suggestione (nam de speciali mandato aut institutione nihil habent scripturae) utebantur manuum impositione tamquam huius sacramenti [scl. Confirmationis] materia" (Gr. 405). Über die Einführung der Chrismation sagt er: „Diximus hoc eos fecisse Spiritus Sancti suggestione dumtaxat et ex promissis Christi ac Joelis vaticinio: Item Christi exemplo, qui parvulis manus imposuit, primo manus impositionem constituerunt, et linguis cessantibus iidem ipsi Apostoli, quemadmodum testantur vetustissimi pontifices Romani, eodem Spiritu suggerente statuerunt et assumpserunt aliud signum perpetuo permansurum, adeo ut irritum futurum sit sacramentum, si aliter vel etiam sola manuum impositione administretur" (Gr. 405). *Tapper* stellt also den Grundsatz auf, eine wesentliche Änderung der physischen Materie, die ohne besondere göttliche Vollmacht geschieht, zieht auch die Änderung der efficacia nach sich.

Noch sei ein weiterer Text aus demselben Werke *Tappers*[1]) über die Firmung angeführt: „Quod igitur nunc in chrismate et praescriptis verbis confertur ex Christi promissione augmentum gratiae et virtus Spiritus Sancti, ab hominibus est, sed ex Dei suggestione, sicut tota Scriptura canonica. Et ideo verius ex Deo, quam

[1]) Explicatio articulorum venerandae Facultatis Lovaniensis II (1557) 254.

ab hominibus". Nach dem im Gr. (410) angeführten Texte schreibt *Tapper* die Änderungen am Weihesakramente wiederum der „apostolica traditio" und „Spiritus Christi suggestio" zu; „eodem Spiritu docente" sei der gegenwärtige Ritus (die traditio instrumentorum) eingeführt worden. Dabei rechnet er mit der Möglichkeit („nisi forte dicatur"), daß die Kirche an Materie und Form der Sakramente auch wesentliche Änderungen vornehmen könne, „modo significatio, quae in sacramentis principaliter attenditur, qua scilicet significatur, quae potestas tradatur, servetur", aber nur für den Fall, daß Christus selber nichts anderes bestimmt hat; denn ihm gilt als Grundsatz: „Liberum Ecclesiae relictum est, quod non est per Christum determinatum" (ebd. 410). Seine persönliche Ansicht ist in dem Satze ausgesprochen: „Christus autem et res et verba, in quibus sacramenta consistunt, elegit et dedit eis significationem, mortisque ac passionis suae merito fecit ea efficacia . . . Quidam Doctores catholici probabiliter docent, ab Apostolis quaedam sacramenta ex Christi commissione et suggestione Spiritus eius esse instituta et alterata in forma et materia" (ebd. 403).

Nach *Dominicus Soto* sind die bekannten Unterschiede zwischen Chrismation und Handauflegung bei der Firmung, der Insignienübergabe und der Handauflegung bei dem Weihesakrament derart wesentlich, daß die Apostel durch die Handauflegung nur kraft besonderer Gewalt die Wirkungen dieser beiden Sakramente (ohne die Sakramente selbst zu spenden) erzielten.

Was nennen die Konzilstheologen und -Väter wesentliche Änderung der sakramentalen Materie? *Joannes Carvajal O. Min. obs.* sagte am 27. Jan. 1547: „Videntur formae [wohl die äußeren Formen] sacramentorum aliquando mutatae ut Confirmationis, Act. 8, ubi non fit mentio nisi manus impositionis, non chrismationis. Item nunc ungitur digito pollice: ibi fiebat per manuum impositionem; et nunc additur „signo crucis", ibi non; nunc „chrismate salutis", ibi non, et Fabianus Papa asserit, quod Christus post lotionem pedum discipulorum oleo unxit eos et confirmavit illos, cum Baptismus figuraretur in illa lotione. Igitur Christus Confirmationem instituit"[1]).

Diese Bemerkung wurde in die „Summa sententiarum theologorum" aufgenommen: „Immo et ritus sub-

[1]) *Ehses* V 858.

stantiales (ut ipsi dicunt) aliquando mutati inveniuntur. Prout Act. 8, ubi fit mentio de Confirmatione, quae tunc fiebat per manus impositionem tantum, non unctione chrismatis, ut nunc; tunc per manus, nunc per unius pollicis; nunc signo crucis, tunc non“[1]). Es ist nicht ganz klar, ob alle diese Änderungen (z. B. impositio manus oder pollicis) für wesentliche gehalten wurden.

Ganz unzweideutig sagte *Seripandus* zu den „ritus non substantiales“, die man ohne Sünde auslassen könne, gehöre bei der Taufmaterie „immersio“, „immersio trina“: „de immersione recte dixit *Thomas*[2]), quod non sit de necessitate Baptismi; sufficit enim, ut fiat ablutio, vel per aspersionem vel per infusionem“[3]).

Nicht klar ist, ob der Bischof von Guadix in dem Ausspruch: Die Kirche „statuere potest circa ius divinum, quoad usum sacramentorum, ut alias etiam fecit in Baptismo, in Ordine, et in Matrimonio“ (Gr. 528) wesentliche oder unwesentliche Änderungen, Änderungen bez. der Sakramente selbst oder (z. B. bei der Weihe und der Ehe) nur bezüglich des Empfängers im Auge hat.

Daß *Joannes Valteri O. Pr.* beim Weihesakrament einen wesentlichen Unterschied zwischen Insignienüberreichung (die er für die Materie hielt) und Handauflegung gesehen hat, bezeugt seine Bemerkung vom 11. Dez. 1551: „Ad id quod adducitur, quod illa porrectio calicis non sit ex Christi institutione, quoniam ea materia non usus est, respondit, Christum habuisse excellentiam potestatis in sacramentis, ut absolvit adulteram a peccato sine confessione . . . Et Christus porrexit calicem ut materiam, quare dixit: Accipite et bibite etc.“[4]).

Nach *Amans Brixiensis* 17. Juni 1562 (Gr. 535 f) wird das Wesen der Eucharistie (essentialia, d. h. Materie und Form) nicht dadurch berührt, daß man nur in Brot oder nur in Wein konsekriert (das ist ein bloßes „subtrahere“ der einen Konsekration mit ihrer Materie und Form), wohl aber, wenn man statt Brot (Wein) etwas

[1]) *Ehses* V 866.
[2]) 3 q. 66 a. 7.
[3]) *Ehses* V 965.
[4]) *Theiner* I 613.

anderes konsekriert: das wäre ein „removere“, das nur Christus zusteht, das wäre eine wesentliche Änderung.

Joannes Villetta erwähnt (Gr. 539) die (offenbar unwesentliche) Änderung der Taufmaterie: „Ritus adeo saepe variatus . . . in aspersione, effusione et immersione sive trina sive unica“.

Wenn *Marcus de Medicis O. Pr.* (Gr. 542) sagt: „Ecclesia autem nihil potest immutare, quod pertineat ad substantiam sacramenti, uti ad formam et materiam“, so soll damit, wie im Gr. (543) richtig bemerkt wird, wohl kaum jede Veränderung an Materie und Form der Gewalt der Kirche entzogen sein; als Schüler des hl. *Thomas* wird *de Medicis* der Kirche das Recht zuerkannt haben, über die praktische Verwendung von mersio, spersio, fusio bei der Taufe zu befinden.

In dem Vorschlag, den der Bischof von Segovia, *Mart. de Ayala*, am 30. Juni 1562 machte (Gr. 546), scheint ein Unterschied zwischen wesentlichen und unwesentlichen Änderungen der Sakramente in folgenden Worten zu liegen: Die Kirche habe Gewalt „circa usum et ritum . . . et alia, quae ipsa sacramenta et eorum usum concernent, salva tamen eorum, quae ad substantiam praedictorum sacramentorum sint [firmitate oder immutabilitate]“. Welches nun wesentliche oder unwesentliche Änderungen wären, gibt *Ayala* nicht an. Wir dürften aber nicht fehlgehen, wenn wir unter den der kirchlichen Gewalt zustehenden Änderungen betr. „ipsa sacramenta“ etwa bei der Taufe die mersio, spersio, fusio, una vel trina verstehen.

In dem Schema zur „Doctrina“, die gemäß dem Wunsch einiger Väter auf Grund des *Ayala*'schen Vorschlages ausgearbeitet und vorgelegt wurde, erscheint (Gr. 548) der etwas unbestimmte Ausdruck betr. „ipsa sacramenta“ ausgelassen, hingegen werden als Beispiel für (unwesentliche Änderungen „quoad ipsa sacramenta“) eben diese verschiedenen Arten der materia proxima der Taufe hingestellt: sie werden aber als Änderungen des „modus“ oder „ritus“ sacramenti bezeichnet.

Während nun bei den folgenden Beratungen über die „Doctrina“ Kardinal *Madruzzo* das Beispiel von der Taufe

ausgelassen sehen wollte „cum meo iudicio longe sit diversa ratio immersionum Baptismi atque huius sacramenti [d. h. der Eucharistie] specierum sumptio" (und mit ihm mehrere andere Väter), schlug der Dominikanergeneral *Vincentius Justinianus* dafür das Beispiel von der Krankenölung vor, die (wie er, wohl gestützt auf eine falsche Auslegung des Briefes *Innozenz' I* an Decentius von Gubbio [*Denz.* 99], meinte) zeitweise mit einer Öl- und Balsammischung gespendet worden sei (Gr. 549). Ob er diese Änderung für eine wesentliche erachtet hat, deutet er nicht an. Sein Vorschlag fand keinen Anklang.

In der endgültigen „Doctrina" fehlt jedes Beispiel einer von der Kirche vollzogenen Änderung der Materien und Formen der Sakramente. Unmittelbar vor der feierlichen Sitzung wurde der Ausdruck „salva illorum substantia" eingefügt auf Wunsch der Bischöfe von Gerona (*Arias Gallecus*), Nîmes (*Bernardus del Bene*), Lugo (*Franc. Delgado*) und dann in der sessio 21 am 16. Juli 1562 endgültig angenommen.

Fassen wir das über die Veränderlichkeit der Materie Gesagte kurz zusammen, so ergibt sich folgendes: was heutzutage in den theologischen Schulen gemäß der sana aestimatio hominum als unwesentliche, akzidentelle Änderung der sakramentalen Materie bezeichnet wird, galt auch vor, außer und im Konzil im allgemeinen als solche; was heute als wesentliche Änderung empfunden wird, galt auch damals als solche, auch bei jenen Theologen, die sonst in der Zulassung von Veränderlichkeit keineswegs „starr" waren (außer dem Konzil *A. Pigghe*, wohl auch *Gropper*, vielleicht auch *Petrus Soto, Tapper, Dominicus Soto*; im Konzil *Valteri, Amans Brixiensis, Marcus de Medicis*, wohl auch der Bischof von Segovia). Sogar *Tapper*, der z. B. in der Firmung durch Handauflegung und durch Chrismation eine wesentliche Änderung der metaphysischen Natur des Sakramentes nicht erblickt („idem est sacramentum" d. h. signum gratiae efficax), sieht darin eine wesentliche Änderung des physischen Sakramentes („adeo ut irritum futurum sit sacramentum, si aliter vel etiam sola manuum impositione administre-

tur"), weil nicht mehr der „suggestio Spiritus Sancti" entsprechend.

Auch was die Form der Sakramente betrifft, herrschten damals im großen ganzen dieselben Begriffe über wesentliche und unwesentliche Veränderungen wie heute, nur waren einige darin enger, andere aber weiter, wenigstens bei Bewertung der Taufform, indem sie die Taufe „in nomine Christi (= ungentis, uncti, unguenti)" für wesentlich identisch hielten mit „in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti".

III. Die durch den Ausdruck „salva illorum substantia" umgrenzte Gewalt der Kirche

Wenn sich also aus dem Sprachgebrauch der Konzilsväter und -berater sowie der zeitgenössischen Theologen irgend etwas feststellen läßt, so wird man „salva illorum substantia" sinngemäß übersetzen durch: „unter (wesentlicher) Wahrung des Sinnes ihrer Form und der konkreten physischen Natur und Bedeutung ihrer Materie (sowie des Spenders und seiner Intention)". Das ist aber auch, wie jedermann zugeben wird, im ganzen Zusammenhang der nächstliegende Sinn und als solcher auch ohne lange Untersuchungen über den Sprachgebrauch u. s. w. erkennbar. Einen andern Sinn diesem Ausdruck beizulegen, verstieße gegen alle Interpretationsgesetze und gegen den Zweck, den die Konzilsväter mit der „Doctrina" zu erreichen suchten. Der Bischof von Segovia, *M. de Ayala*, hatte am 30. Juni 1562 gewünscht, „ut aliqua doctrina docta, pia et brevis iis adiungatur canonibus, quae sensum ipsorum canonum et intentionem sanctae huius synodi fidelibus explicaret"[1]). Nachdem er dann für den 2. Kanon jene Form vorgeschlagen hatte, die mit ihrem „salva tamen eorum, quae ad substantiam . . . sacramentorum sint" (Gr. 546) die Grundlage für das 2. Kapitel der „Doctrina" wurde, fügte er hinzu: „Qui canon non solum canonem includit illum, super quo rogati sumus, verum etiam alia multa, quae ad negotium

[1]) *Ehses* VIII 640.

hui. sacramenti et aliorum maxime pertinent, et praeter hoc, quod fideles instruit de re maxime necessaria, arma etiam subministrat eisdem, quibus ab importunis haereticorum argumentis se tuantur“[1]). Also selbst die gewöhnlichen Gläubigen sollten den Sinn des von *de Ayala* formulierten Kanons verstehen; es ist aber schwer einzusehen, wie die Gläubigen oder die Pfarrer und Katecheten, die dem Volke die Lehre vortragen sollten, den Absatz „salva tamen“ u. s. w. anders als im oben bezeichneten Sinne erfassen könnten, denn jeder andere Sinn erscheint im Zusammenhang als unnatürlich und gezwungen und ist auch tatsächlich nur deswegen dem Ausdruck beigelegt worden, um an den geschichtlichen Schwierigkeiten leichter vorbeizukommen. *Julius Gentilis*, Bischof von Volturara, erhoffte von der Doctrina, daß das in den Canones Gesagte „dilucidiora reddi et quod apertius patebunt per doctrinam, . . . quod per illam ita sensus omnium canonum aperietur, ut nec ipsi nec verba eorum alio diverti cuiusquam ingenio facile queant, sed omnis ambiguitas ex animis patrum et aliorum penitus evellatur“[2]).

Daß die „Doctrina“ „ad docendos fideles Christianos“ gegeben werde, betonte am 8. Juli 1562 auch der Bischof von Viviers (Avignon), *Jac. M. Sala*[3]); ähnlich am 9. Juli 1562 der Bischof von Nimes, *Bernardus del Bene*, einer jener drei Bischöfe, auf deren Verlangen zu guter Letzt das „salva illorum substantia“ in die „Doctrina“ eingefügt wurde[4]); auch er wollte also den Ausdruck im nächstliegenden und einfachsten Sinne verstanden wissen.

Das Konzil von Trient lehrt („declarat“) somit im 2. Kap. der 21. Sitzung, „diese Gewalt sei von jeher (‚perpetuo‘) in der Kirche gewesen, daß sie bei der Verwaltung der Sakramente, unter (wesentlicher) Wahrung ihrer Substanz (d. h. vor allem der Formen nach ihrem Sinn und der Materien nach ihrer physischen Natur und Bedeutung) jenes festsetzte oder abänderte, was sie

[1]) *Ehses* VIII 641. [2]) *Ehses* VIII 642.
[3]) *Ehses* VIII 668. [4]) *Ehses* VIII 674.

zum Nutzen der Empfänger oder zur Heilighaltung der Sakramente selber je nach dem Wechsel der Dinge, Zeiten und Orte für zweckdienlich erachtete". Durch die Einfügung des „salva illorum substantia" sollte, wie das Gr. richtig bemerkt (554) und wie sich aus dem Verlaufe der Konzilsverhandlungen ergibt, positiv ausgesprochen werden, daß die Kirche nicht die Gewalt hat, die „substantia" der Sakramente (wesentlich) zu ändern.

Aber ist denn nicht bei den Verhandlungen oft und oft die Meinung ausgesprochen worden, die Kirche habe nicht nur die Gewalt, das ius divinum zu ändern, sondern sie habe von dieser Gewalt auch Gebrauch gemacht? Hier liegt noch eine Dunkelheit, die der Aufhellung bedarf, um die Bedeutung der Trienter Lehre ganz zu erfassen. Was ist gemeint mit „Gewalt der Kirche"? Nachdem wir im Vorausgehenden das Objekt dieser Gewalt oder die objektive Gewalt aus den Konzilsverhandlungen erkannt haben, ist nun die Gewalt in sich im Lichte der Konzilsakten näher zu betrachten.

Beim Studium der Konzilsakten drängen sich dem aufmerksamen Leser folgende Unterscheidungen der kirchlichen Gewalt über die Sakramente auf: eine ordentliche Gewalt (potestas propria et ordinaria) die als solche der Kirche, der Verwalterin der Sakramente, natürlich von Anfang an bis zum Ende der Zeiten („perpetuo") eigen ist, und eine außerordentliche Gewalt (potestas vicarie divina), die ihr als der Verwalterin der Sakramente an sich nicht zukommt, ihr aber dennoch von Gott übergeben sein könnte und zwar entweder für immer („perpetuo") oder bloß vorübergehend für einzelne Akte. Die Mitteilung der außerordentlichen Gewalt zum Vollzug einzelner Akte konnte entweder vom irdischen Stifter der Kirche oder aber vom bereits verklärten durch eine besondere Offenbarung (durch den Hl. Geist, den „Spiritus Christi") erfolgen.

Untersuchen wir nun, welche Art von Gewalt in unserem Kapitel[1]) der Kirche zu- oder abgesprochen wird.

---

[1]) *Denz.* n. 931.

Im 2. Kapitel handelt es sich an erster Stelle zweifellos um die potestas Ecclesiae propria et ordinaria (darum auch perpetua), kraft welcher die Kirche befugt ist, die Nicht-substantialia der Sakramente abzuändern (statuere, mutare), nicht aber die „substantia“. Zu den Nicht-substantialia gehört nach dem ganzen Zusammenhang die Kommunion unter einer oder zwei Gestalten. Den einen oder den anderen modus vorzuschreiben (statuere vel mutare) gehört zum Bereich der potestas Ecclesiae propria et ordinaria, insofern und weil sie das Amt eines oeconomus über die Sakramente bekleidet. Wäre der eine oder der andere modus von Gott selbst, also iure divino, verordnet, so könnte auch die Kirche potestate propria et ordinaria daran nichts ändern.

Wohl gab es eine Reihe von Konzilsvätern und -theologen, die die Zweigestaltenkommunion für ein allgemeines, auch die Laien bindendes göttliches Gebot hielten. So vielleicht *Seripandus* (Gr. 528), sicher *Laur. Mazochius* (Gr. 525), die Bischöfe von Agram und Monopoli (527), von Bosano (Gr. 528), *Simon Florentinus* (Gr. 533 f.), vielleicht *Amans Brixiensis* (Gr. 534 ff.), *Bonav. de Meldula* (Gr. 541). Allein diese Ansicht wurde vom Konzil verworfen.

Das 1. Kapitel der „Doctrina“ erhielt die Überschrift: „Laicos et clericos non conficientes non adstringi iure divino ad communionem sub utraque specie“[1]); im Texte selbst wird erklärt „nullo divino praecepto“ seien die Genannten zur zweigestaltigen Kommunion verpflichtet, wobei aus dem Zusammenhang sich klar als Lehre des Konzils ergibt, daß ein solches praeceptum divinum nicht nur gegenwärtig nicht bestehe, sondern auch nie bestanden habe. Im 1. Kanon wird dann die gegenteilige Ansicht unter das Anathem gestellt[2]).

Wenn darum das Konzil in unserem 2. Kapitel[3]) von der Gewalt der Kirche, die eingestaltige Kommunion anzuordnen, spricht, meint es damit zunächst die potestas Ecclesiae ordinaria et propria, und diese wird der Kirche

[1]) *Denz.*, ed. 14/15 quam paravit *J. B. Umberg* n. 930.
[2]) *Denz.* n. 934. [3]) *Denz.* 931.

inbetreff der Nicht-substantialia zuerkannt, inbetreff der „substantia“ abgesprochen.

Tatsächlich scheint auch auf dem Konzil niemand der Kirche eine potestas propria et ordinaria zur wesentlichen Änderung der konkreten substantia sacramentorum zugeschrieben zu haben; außer dem Konzil vielleicht *Eck*, der (Gr. 390) behauptet, die Kirche habe „auctoritate sua“ den Sabbat in den Sonntag umgewandelt und das Dekret des Apostelkonzils „sua auctoritate“ abgeschafft: in diesen Zusammenhang stellt er den zeitweiligen Ersatz der trinitarischen Taufform durch die Taufe „in nomine Jesu“.

Wird der Kirche eine potestas extraordinaria (vicarie divina) et perpetua über die substantia sacramentorum abgesprochen? Aus den Vorberatungen zu unserem 2. Kapitel scheint mir diese Frage nicht durchwegs klar und bestimmt beantwortet werden zu können. Wenn auch auf dem Konzil des öftern behauptet wurde, die Kirche könnte die Kommunion unter einer Gestalt selbst dann verordnen, wenn iure divino die zweigestaltige vorgeschrieben wäre, so hat zwar die Mehrzahl das entschieden in Abrede gestellt, aber das Konzil selber scheint zu dieser Behauptung nicht Stellung genommen zu haben; es leugnete nur die Unterstellung, als hätte je ein derartiges göttliches Gebot bestanden.

Hingegen dürfte der Wortlaut der Doctrina weiter führen. Das Konzil sagt: „hanc potestatem perpetuo in Ecclesia fuisse“, und diese potestas perpetua, die der Kirche quoad non-substantialia zuerkannt wird, wird ihr quoad substantialia aberkannt, ohne daß dabei zwischen potestas perpetua ordinaria und extraordinaria (vicarie divina) unterschieden wird. Dem steht nicht entgegen, daß von der „potestas in Ecclesia“ oder „sua Ecclesiae auctoritas“ gesprochen wird; denn auch die potestas vicarie divina, das matrimonium ratum non consummatum aufzulösen, von Gelübden zu dispensieren ist und heißt auch potestas Ecclesiae. Der oben (S. 183) dargelegte Zweck der „Doctrina“ (Belehrung der Gläubigen) wäre auch kaum erreicht, wenn sich die Kirche trotz des „salva illorum substantia“ irgend eine habituelle Vollmacht zuschriebe, die substantia sacr. wesentlich zu ändern.

Noch bleibt die Frage offen, ob der Kirche nicht etwa eine außerordentliche, aber vorübergehende, d. h. nur für einzelne Akte zustehende Gewalt über die „substantia“ der Sakramente zu- oder aberkannt werde[1]). In der Lösung dieser Frage scheint mir auch die Lösung der Spannung zu liegen, die man zwischen der konkreten Auffassung der „substantia“ sacramentorum des Konzilsdekretes und der von so manchen Theologen und Vätern auf und außer dem Konzil vorgetragenen Überzeugung von der tatsächlich erfolgten (wesentlichen) Änderung der Sakramenten-substantia durch die Kirche empfunden hat. Ich glaube aus den Akten und dem Lehrdekret selber herauslesen zu können, daß das Konzil durch den Ausdruck „salva illorum substantia“ hierüber nichts entschieden hat, weder pro noch contra.

Im Lehrdekret ist nämlich die Rede von einer potestas, die in der Kirche „perpetuo“ war, und diese potestas perpetua, welche der Kirche über die Nichtsubstantialia zusteht, wird ihr über die „substantia“ abgesprochen. Dadurch aber, daß der Kirche eine potestas perpetua über „substantia“ abgesprochen wird, wird nicht eo ipso auch eine potestas transiens, die nur in Einzelfällen und für Einzelfälle gegeben wird, geleugnet; und es ist gerade eine solche Gewalt, welche einzelne der Kirche zuerkannten.

Die (unhaltbare) Ansicht, daß die Kirche Materie und Form einzelner Sakramente kraft eines besonderen Eingreifens Gottes wesentlich geändert habe, vertraten wahrscheinlich *A. Pigghe* („eodem doctore authoreque Spiritu“; Gr. 391), *Contarini* („a Spiritu docta Ecclesia ex traditione apostolorum“; ebd. 396), ganz sicher *Tapper* (ebd. 403 ff. und oben S. 177 f.), *Dominicus Soto* (ebd. 412), *Paludanus* (ebd. 413), vielleicht auch *Salmeron* („reliquit multa Spiritui Sancto . . . contra institutionis verba“; ebd. 526), der Bischof von Siponto, der zweite päpstliche Legat („illud etiam esse iuris divini“; ebd. 529), *Villetta*

---

[1]) Eine solche Gewalt kann gedacht werden entweder als Vollmacht, statt der bereits bestehenden Materie (Form) irgend eine andere (geeignete) zu bestimmen und einzuführen, oder eine von Gott bestimmte in Übung zu bringen. Im letzteren Falle handelt es sich um eine reine Promulgations- und Ausführungsgewalt, und wohl nur an eine solche hat man in Trient gedacht.

(„divina plane potestas“; ebd. 539), *Ant. Leytanus* („ex Spiritus Sancti revelatione“; ebd. 542). Viele andere deuten mit keiner Silbe an, ob diese Änderungen einem besonderen Eingreifen Gottes zuzuschreiben seien; aber jedenfalls leugnen sie das nicht. Ob nicht auch *Petrus Soto* (Gr. 401), *Gropper* (ebd. 393—395) und *Eck* (ebd. 390) so zu deuten sind, wenigstens in dem Sinne, daß die Apostel kraft ihrer Prärogative an der konkreten Sakramentensubstanz wesentliche Änderungen vornehmen konnten? Auch in diesem Falle wäre die potestas keine perpetua gewesen und wäre darum im Trienter Dekret weder verneint noch bejaht.

Ergebnis: Nach der Lehre des Trientiner Konzils, soweit sie im „salva illorum substantia“ ausgesprochen ist, hat die Kirche keine bleibende (perpetua) Gewalt, an der konkreten Materie und Form der Sakramente wesentliche Änderungen vorzunehmen; ob sie je eine vorübergehende Vollmacht dazu hatte, ist anderswoher zu entscheiden; hierüber scheint das Konzil an dieser Stelle nichts zu lehren.

IV. Folgerungen für die Einsetzung in genere oder in specie

Die Verteidiger der Sakramenteneinsetzung in genere behaupten, aus dem tridentinischen Ausdruck „salva illorum substantia“ könne gegen ihre Ansicht kein Beweis geliefert werden. Ist das richtig? Wenn damit gesagt sein soll, es sei durch das Tridentinum in den Verhandlungen über das 2. Kap. der 21. Sitzung nicht ausgeschlossen, daß die Kirche entweder im apostolischen Zeitalter oder, infolge besonderer Offenbarung, in nachapostolischer Zeit die konkrete „substantia“ rechtmäßig geändert habe, so haben sie, wie mir scheint, recht: das Gegenteil läßt sich aus dem Tridentinum wohl nicht beweisen. Ebenso dürften jene recht behalten, die der Ansicht sind, es lasse sich aus dem tridentinischen Ausdruck „salva illorum substantia“ nicht beweisen, daß Christus persönlich und unmittelbar während seines Erdenlebens für alle Sakramente Materie und Form bestimmt habe.

Nur ist damit die weitere Folgerung, daß Materie und Form ursprünglich weder iure divino noch in specie, sondern iure humano oder von Gott bloß in genere be-

stimmt seien, keineswegs gegeben. Wenn wir nämlich zunächst die nachapostolische Zeit ins Auge fassen, so beweist eben die Überzeugung, daß nur eine besondere Erleuchtung durch den Hl. Geist, d. h. eine „potestas plane divina" (*Villetta* oben S. 174), die seit Christus oder den Aposteln her bestehende konkrete „substantia" zu ändern vermochte, daß eben diese konkreten Materien und Formen auch iure divino angeordnet waren; — sonst wäre ja zu ihrer Änderung eine „potestas plane divina" nicht vonnöten gewesen[1]).

Damit sind wir zu konkreten, iure divino im apostolischen Zeitalter bestehenden Materien und Formen vorgedrungen. Ob diese nun von Christus unmittelbar und persönlich oder aber in seinem Auftrag (iure divino) von den Aposteln (in specie) bestimmt wurden, verschlägt wenig und ist für die Lösung der geschichtlichen Schwierigkeiten, um derentwillen die institutio in genere ausgedacht wurde, ohne Belang, denn die geschichtlichen Schwierigkeiten beziehen sich vor allem auf die nachapostolische Zeit.

Wenn sodann die Annahme eines besonderen göttlichen Eingreifens, das in nachapostolischer Zeit zur Veränderung der konkreten Sakramentensubstanz geführt haben soll, durch das 2. Kap. der 21. Sitzung des Konzils weder bejaht noch verneint ist, so bestehen gegen eine solche Annahme doch andere, sehr gewichtige Schwierigkeiten mehr dogmatischer Art, nämlich eben jene Gründe, die im Hinblick auf die geschichtlichen Schwierigkeiten zur Hypothese von der institutio in genere führten. *Christ. Pesch* bemerkt mit Recht[2]): „Quamdiu apostoli vixerunt et revelationes a Spiritu Sancto acceperunt, potuit fieri determinatio essentialis materiae et formae sacramentorum. Sed revelatione catholica cum morte apostolorum finita hoc modo determinatio materiae non iam fieri potuit".

---

[1]) Dasselbe gilt auch unter der Voraussetzung, daß die nachapostolische Kirche eine perpetua potestas vicarie divina besitzt, an den bestehenden Sakramenten wesentliche Änderungen vorzunehmen.

[2]) Praelectiones dogmaticae[4] VI n. 222.

Aber hat denn das Konzil wirklich die Kontroverse über die institutio in genere und in specie entscheiden wollen? Und das trotz der wiederholten Erklärung der Konzilsväter, solche Streitfragen, die nur zwischen den katholischen Theologen verhandelt würden, nicht entscheiden zu wollen? Aber eine eigentliche Kontroverse über die spezifische und generische Sakramenteneinsetzung scheint zur Zeit des Konzils kaum bestanden zu haben, wenigstens unter den Theologen; eher konnte man unter den Kanonisten von einer solchen schreiben, aber ihr Ansehen war bei den Theologen gering und ihr Einfluß machte sich bei den Konzilsberatungen über unsere dogmatische Frage, soviel ich sehe, in keiner Weise geltend.

Gehen wir die vom Gr. angeführten Autoren durch. *Joh. Eck* sagt (Gr. 390), die Urkirche habe die von Christus ausdrücklich eingesetzte trinitarische Taufform in die andere „in nomine Christi Jesu" umgeändert. Allein hiemit ist nur gesagt, 1. daß nach dem Wortlaut Mt 28,19 Christus die Taufform in specie (inferiore) eingesetzt hat, 2. daß die Urkirche dieselbe umgeändert hat; aber ob *Eck* diese neue Form „in nomine Christi Jesu" für wesentlich verschieden von der früheren hält oder nicht (indem „Christus" implicite heißt: ungens, unctus, unctio), kann aus dem Texte nicht erkannt werden; wenn er sie nicht für wesentlich verschieden hält, dann hält er die frühere, in specie eingesetzte Form für weiter bestehend; im andern Falle folgt daraus nur, daß er der Urkirche die Gewalt zuschrieb, das ius divinum zu ändern — mehr nicht.

Überhaupt scheint mir die Berufung auf diese Änderung der Taufform nicht ganz glücklich zu sein, wenn dadurch bewiesen werden soll, die Theologen, die diese Änderung als Tatsache hinnahmen, hätten an eine institutio der Taufform in genere gedacht; denn nirgend mußte auch für jene Theologen eine institutio in specie klarer zutage liegen als gerade hier (Mt 28,19); das Gegenteil, daß nämlich Christus im Taufbefehl die trinitarische Form nicht als wesentlich verordnet habe oder daß er diese Form nur demonstrative (als ein Beispiel von mehreren möglichen und gültigen Formen), nicht aber taxative (als verbindlich mit Ausschluß wesentlich anderer Formen) angegeben habe, darf nur dann als Auffassung jener Theologen gelten, wenn diese es selber ausdrücklich sagen oder die Umänderung der trinitarischen in die „Jesu"-Form als Ausübung einer rein kirchlichen Gewalt (potestas Ecclesiae propria et ordinaria) hinstellen. Solange das nicht zutrifft, haben wir sicher kein Recht, ihnen die Auffassung

zuzuschreiben, als hätten sie an eine nur generische Einsetzung der Taufform gedacht.

Die andere Stelle von *Eck* (Gr. 390 f.); „Non videtur absonum apostolum autoritate Christi et iussu Spiritus Sancti instituere sacramentum“ besagt unzweideutig, daß die konkrete vom hl. Jacobus beschriebene Krankenölung iure divino, durch den hl. Apostel als Organ Christi und des Hl. Geistes, eingesetzt sein könnte: also ist wieder von einer iure divino erfolgten Einsetzung in specie die Rede. — Von der Möglichkeit, daß die nachapostolische Kirche wesentliche Änderungen der vorher bestehenden Sakramente vornehmen könnte, spricht *Eck* nicht.

Nach *Albert Pigghe* (Gr. 391) waren die Apostel bei der Spendung der Weihe noch nicht so an bestimmte Formen gebunden. Was sie taten, geschah „ex quadam Spiritus Sancti dispensatione“. Diese dispensatio bestand offenbar darin, daß, wenn Christus selber darüber nichts bestimmt hatte, der Hl. Geist ihnen eingab, was in specie zu tun war (also iure divino), oder, wenn Christus die Weiheart in specie bestimmt hatte, der Hl. Geist davon dispensierte. Jedenfalls war es der Hl. Geist als „Doctor“ und „Auctor“, der „paulo post“ durch die Apostel für die ganze Folgezeit eine „praescripta“ und „certa forma“ verordnete: also institutio in specie iure divino facta!

Joh. Gropper (Gr. 393) spricht von der „essentialis verborum forma“ für die Taufe, die von Christus als trinitarisch eingesetzt war („mandaverit“). Mit welcher Vollmacht die Apostel „tantum in nomine Jesu“ tauften, sagt *Gropper* nicht; er leugnet darum auch nicht, daß die trinitarische Form in specie verordnet war.

Ferner sagt *Gropper* (Gr. 395), bei der Firmung sei zur Handauflegung anstatt der sichtbaren Herabkunft des Hl. Geistes die Chrismation getreten „aus apostolischer Tradition und Lehre“; mit dieser Wendung pflegt die Theologie eine göttliche Offenbarung zu bezeichnen, wenn aus dem Zusammenhang oder ex natura rei nicht das Gegenteil feststeht. Also behauptet er auch hier eine institutio in specie iure divino facta.

Auch nach *Gasp. Contarini* (Gr. 396) geht die Einsetzung der Chrismation bei der Firmung auf die Apostel zurück, auf die „a Spiritu docta Ecclesia“: also doch wohl wieder eine institutio in specie iure divino facta.

Daß nach *M. Cano* (Gr. 398 f) auch für Firmung und Weihe eine divina institutio in specie duplici (die eine species nur für den Notfall) vorliegen könne, wird vom Gr. zugegeben; ja sie liegt nach *Cano* sicher vor, weil er sonst keinen Grund hätte, in der Interpretation der Papsttexte so vorsichtig zu sein und unbedingt daran festzuhalten, daß auch die Apostel stets mit der trinitarischen Form getauft hätten; *Cano* geht hier noch strenger voran als *Thomas*. „Einsetzen“ scheint für ihn dasselbe zu sein wie „in specie einsetzen“.

Petrus Soto führt (Gr 401) die Firmungschrismation auf die Apostel zurück, also (bis zum Erweis des Gegenteils) auf ein ius divinum. Als Materie des Weihesakramentes sieht er persönlich die Handauflegung an, weil die Apostel nichts anderes erwähnten (also institutio in specie), wenn er auch damals (im J. 1535) die institutio in genere als (zumal apologetisch) nicht für ausgeschlossen erachtete.

Daß *R. Tapper* für irgend ein Sakrament die divina institutio in specie geleugnet habe, läßt sich aus den vom Gr. (403—410) beigebrachten Stellen nicht belegen; denn er führt alle eingetretenen Veränderungen auf die Apostel zurück und zwar derart, daß diese unter besonderer Erleuchtung des Hl. Geistes gehandelt hätten und daß ein Abweichen von ihren Bestimmungen das Sakrament (z. B. die Firmung) „irritum" machte. Das ist seine persönliche Meinung; andere Auffassungen hält er nicht für verwerflich.

Daß *Dominicus Soto* die Einsetzung in specie vertrat, gesteht auch das Gr. (414).

Nach *Slotanus* geht die Chrismation der Firmung und sogar die Salbung bei der Weihe auf die Apostel zurück (Gr. 415): also hält er die divina institutio in specie (bis zum Erweis des Gegenteils). Dann behandelt er die Veränderung der von Christus in specie eingesetzten Taufform durch die Ecclesia, d. h. die Apostel. Darüber gilt also das oben Gesagte. Zu den Änderungen bei der Eucharistie rechnet *Slotanus* den Gebrauch ganz anderer Konsekrationsworte („longe aliis verbis utitur" [Ecclesia]) als Paulus oder einer der Evangelisten sie bieten: allein das „longe aliis verbis utitur" bezieht sich auf die verba als solche oder den sonitus verborum; denn daß der Sinn wesentlich derselbe ist, wird *Slotanus* nicht leugnen können.

Soviel über die vom Gr. zitierten Theologen, die sich außerhalb des Konzils über die Einsetzung der Sakramente geäußert haben. Es läßt sich von keinem beweisen, auch nicht von *Tapper*, daß er persönlich die institutio in genere gehalten hat.

Es dürfte darum nicht zutreffend sein, wenn das Gr. (418) schreibt: „*Tapper* scheint mir zweifellos den Vertretern der Einsetzung in genere, *Dominicus Soto* den Vertretern der Einsetzung in specie beigezählt werden zu müssen". Der tiefste Unterschied beider Ansichten dürfte darin liegen, daß nach *Tappers* Auffassung die Dinge, welch Materie des Sakramentes sind, sich wesentlich ändern können (Handauflegung — Chrismation; Handauflegung — Überreichung der Instrumente), ohne daß dadurch eine wesentliche Änderung des Sakramentes eintritt, wenn nur der Effekt und die significatio die gleichen bleiben". Wie bereits oben (S. 177) bemerkt, sagt ja *Tapper* von der Firmung (Gr. 405), die Apostel hätten „eodem Spiritu suggerente" statt der Handauflegung „aliud signum perpetuo permansurum" be-

stimmt, „adeo ut irritum futurum sit sacramentum, si aliter [also auch bei gleichbleibender significatio!] vel etiam sola manuum impositione administretur“. *Tapper* unterscheidet also sachlich, wenn auch nicht mit ausdrücklichen Worten, zwischen einer wesentlichen Änderung der metaphysischen und physischen Natur des Sakramentes: die metaphysische kann unverändert bestehen bleiben, wenn auch die physische wesentlich [aber potestate divina] geändert wird. Das ist ein Satz, den jeder Vertreter der Einsetzung in specie unterschreiben kann. Der weitere Satz: „Diese Änderungen konnte die Kirche vornehmen kraft der ihr von Christus überrtragenen Vollmacht“, gibt wohl auch nicht *Tappers* Ansicht wieder, wenn damit eine potestas propria et ordinaria gemeint ist: nach seiner persönlichen Meinung konnten nur die Apostel wesentliche Änderungen vornehmen und zwar offenbar nur unter besonderer „suggestio Spiritus Sancti“.

Wie oft wurde die Einsetzung in genere auf dem Konzil vertreten? „Immer wiederkehrende Beispiele“, sagt das Gr. (544), „zum Beweise dieser Vollmacht [der Kirche über die Sakramente] sind vor allem die Änderung der trinitarischen, von Christus ausdrücklich eingesetzten Taufform; ferner die Taufe durch Untertauchen, Begießen, Besprengen; Änderungen in den Worten der Konsekration, im Gebrauch gesäuerten und ungesäuerten Brotes; Änderungen in der Zeit des Empfanges“. Das letzte Beispiel hat aber mit Materie und Form nichts zu tun; bei den vorhergehenden Beispielen handelt es sich um akzidentelle, nicht wesentliche Änderungen der physischen Materie und der Form, außer bei der Taufform, die aber selbstverständlich von allen als in specie (dies wenigstens in specie superiore: „. . . in nomine . . . divino: sive „Jesu“ sive „P. et F. et Sp. S.“) eingesetzt galt. Das Ergebnis ist: Kein Theologe und kein Pater hat in den Sitzungen, die zum „salva illorum substantia“ führten, die Einsetzung in genere vertreten.

Aber wurde vielleicht darauf hingewiesen, daß darüber unter den Theologen verschiedene Ansichten beständen? Von einem solchen Hinweis findet sich in den Akten keine Spur. Es konnte also auch nicht in der Absicht der Väter liegen, die Ansicht von der institutio in genere unberührt zu lassen. „Nihil volitum, nisi cognitum!“[1])

[1]) Ganz anders verhält es sich mit den Fragen, ob die zweige-

Die Theologen außer und in dem Konzil waren darüber unklar, ob die Kirche irgend eine Gewalt habe, die iure divino bereits bestehende konkrete Sakramentensubstanz abzuändern oder nicht. Diese Frage wurde nur soweit entschieden, daß eine derartige Gewalt iure quocunque perpetuo der Kirche nicht zustehe; was übrigens im Konzil selber von niemand behauptet worden zu sein scheint. Das Konzil hat also hier keine wirkliche „Kontroverse" entschieden.

Was nun insbesondere *Petrus Soto* betrifft, so ist es aus den (Gr. 401 f.) angeführten, zwischen 1552 und 1558 geschriebenen Texten keineswegs klar, daß er persönlich die institutio in genere gehalten hat[1]); allein ob er nun damals die institutio in genere gehalten hat oder nicht, jedenfalls hat er sie in den ordentlichen Konzilsverhandlungen des Jahres 1562 nicht vertreten. In der von den Legaten berufenen außerordentlichen Versammlung (Gr. 552 bis 554) scheint er sich nur darüber ausgesprochen zu haben, daß die Paulustexte (1 Kor 4,1; 11,34) für die Gewalt der Kirche über den modus und ritus der Sakramentenspendung beweiskräftig seien. Zu weiteren Schlüssen fehlt die geschichtliche Unterlage.

Ja, *Petrus Soto* scheint im Verlauf der weiteren Konzilsverhandlungen, doch wohl unter dem Einfluß des „salva illorum substantia", seine frühere Ansicht von der Zulässigkeit der institutio in genere nicht mehr gehalten zu haben. Bei den Beratungen über das Weihesakrament sagte er am 25. Sept. 1562 (zwei Monate nach der Festlegung des „salva ...") absolut: „Etsi traditione apostolica electio populi erat, tamen traditio apostolica, quae pertinet ad regimen, mutari potest. Quae autem ad sacramentum pertinet, mutari non potest. Quare electiones Pontifex pro locorum et temporum qualitate variare potest, ut eas capitulis vel principibus tradat"[2]).

---

staltige Kommunion mehr Gnade verleihe als die eingestaltige, und ob Jo 6 die eucharistische Realpraesenz ausgesprochen sei: beide Fragen wurden im Konzil ausdrücklich als „scholasticae disputationes" oder als „controversiae inter catholicos" (Gr. 527 541) hingestellt und blieben unentschieden.

[1]) Siehe oben S. 176 u. 192.

[2]) *Baronius*, Annales 34 n. 91; ad ann. 1562, n. 91; *Le Plat* V 513. — Bekanntlich entstand bei den Verhandlungen über die Ungültigkeitserklärung der klandestinen Ehen die größte Schwierigkeit

Folgt also aus dem „salva illorum substantia“ die institutio in specie? Hier ist zu unterscheiden: in dem Sinne, daß Materie und Form jedes Sakmentes schon für die erste (doch wohl bereits in der apostolischen Zeit geübte) und für jede weitere Spendung in specie iure divino determiniert war, und zwar entweder von Christus unmittelbar oder in seinem besondern Auftrag (also immer iure divino) von den Aposteln, ist dies zuzugeben[1]); in dem Sinne, daß Christus die Bestimmung schon während seines Erdenlebens persönlich und unmittelbar für jedes Sakrament kundtun mußte, ist dies unrichtig.

---

aus der Meinung vieler Konzilsmitglieder, es würde dadurch die Substanz des Sakramentes verändert. Diese Meinung dürfte sich wohl auch aus dem „salva ...“ erklären, wenn sich auch niemand auf diesen Ausdruck berufen zu haben scheint. Es ist sogar zuzugeben, daß der eine oder andere Konzilsvater in der Hitze der Disputation den Gegnern gegenüber behauptete, die Kirche habe die Gewalt, Materie und Form der Sakramente zu ändern. Es wäre aber zu weit gegangen, wollte man hieraus den Sinn des „salva...“ bestimmen; kam es doch vor, daß in die Censurae Patrum über den Kanon, wonach die Ehe als „verum et proprium sacramentum“ definiert werden sollte, die Bemerkung aufgenommen wurde: „Consideretur, quod dixit *Durandus*, matrimonium esse verum sacram., sed non univoce cum ceteris“ (*Theiner* II 334), nachdem in der s. 7 can. 1 de sacr. in gen. (*Denzinger* n. 844) feierlich definiert war: „S. q. d... aliquod horum septem [sacramentorum], non esse vere et proprie sacramentum: A. S.“

[1]) Nur ist damit keineswegs gesagt, daß gerade das, was heute von vielen Theologen als geltende Materie und Form erklärt wird, auch ursprünglich von Christus oder sonst wie iure divino bestimmt war. Auch hat das Konzil es absichtlich vermieden, für jedes Sakrament die iure divino bestimmten Wesensstücke zu definieren oder auch nur anzugeben und zwar eben deshalb, weil man nicht immer wußte, was von Christus bestimmt war. (Vgl. das Votum des Kard. von Lothringen über das Weihesakrament bei *Pallavicini*, Conc. Trid. hist. [1769] l. 12 c. 6 n. 2.)

Der analytische Charakter des Kausalgesetzes
in der Formel:
„Jedes Entstehen ist eine Wirkung“
verteidigt gegen Isenkrahe

Von Bernhard Franzelin S. J. – Innsbruck

Isenkrahe wirft in seiner Schrift „Über die Grundlegung eines bündigen kosmologischen Gottesbeweises“[1]) die Frage auf: „Ist jedes Entstehen eine Wirkung?“ und bezüglich dieser Fragestellung meint er: „Sehr klar liegt zutage, daß wir hier auf einen Punkt gestoßen sind, wo ein Lebensnerv des kosmologischen Beweises liegt“.

„Wenn der Satz: ‚Jedes Entstehen ist eine Wirkung‘ oder was dasselbe ist: ‚erfordert eine Ursache‘ nicht feststeht, so läßt sich natürlich auch nicht daraus ableiten, daß das Entstehen der ‚Welt‘ einer ‚Ursache‘ bezw. einem ‚Urheber‘ oder ‚Schöpfer‘ zugeschrieben werden müsse. Sofern daher die Apologetik am kosmologischen Ursachenbeweis festhält, hält sie auch fest an der Aussage: ‚Jedes Entstehen ist eine Wirkung und sucht etwaigen Widerspruch dagegen zurückzuweisen“.

Mit diesen Sätzen des bekannten Trierer Mathematikers können wir uns ohne weiteres einverstanden erklären. Anders verhält es sich aber mit jenen Ausführungen, in denen *I.* den obigen Fundamentalsatz: „Jedes Entstehen ist eine Wirkung“ der wahren Sicherheit und Allgemeingültigkeit zu entkleiden sucht. Unser Kritiker gibt allerdings zu, der Apologet könne das gedachte Prinzip als Axiom (S. 38) hinstellen und erklären: „In allen Fällen, wo ein Ding, eine Sache, ein Zustand, eine

---

[1]) Kempten 1915, S. 37.

Eigenschaft u. s. w. sich als vorhanden erweist, der, die oder das vorher sicher nicht vorhanden war, liegt eine ‚Wirkung' vor und dieser Sachverhalt bezw. diese Notwendigkeit ist unmittelbar einleuchtend". Aber unter Axiom versteht *I.* keineswegs mit *Aristoteles* und den Scholastikern ein Prinzip, das allen unmittelbar evident ist, sondern einen Satz, der den einen zwar als annehmbar erscheint, den andern aber „nach aufrichtiger Prüfung nicht einzuleuchten" braucht. „Jedes Entstehen ist eine Wirkung" wäre, wenn wir *I.* Glauben schenken, im besten Fall ein Satz, der trotz seines axiomatischen Charakters der Allgemeingültigkeit und wahren Sicherheit entbehrt.

Die Skepsis des Trierer Kritikers in der gegenwärtigen Frage ging auch auf andere über. So begegnen wir z. B. in *Hessens* Schriften immer wieder dem Hinweis auf *I.s* Kritik an den herkömmlichen Gottesbeweisen [1]: „Der erkenntniskritisch geschulte und geschärfte Blick findet (in den herkömmlichen Gottesbeweisen in der Form, wie sie gewöhnlich dargeboten werden) manche Unklarheiten und Unebenheiten, ja sogar direkte logische Fehler, wie das der katholische Philosoph und Mathematiker *C. Isenkrahe* in seinen scharfsinnigen Untersuchungen ‚Über die Grundlegung eines bündigen kosmologischen Gottesbeweises' an zahllosen Beispielen gezeigt hat. Als Hauptquelle dieser Unstimmigkeiten erschien diesem Forscher das Kausalgesetz, das nach ihm zu den schwierigsten und umstrittensten Problemen der Philosophie gehört; und so glaubte er denn, im Interesse einer bündigen Beweisführung jenes Axiom völlig ausschalten zu sollen".

Man dürfte nicht fehlgehen, wenn man auch in *Geysers* Ausführungen über „die Erkenntnis des Kausalgesetzes durch Anschauung und Reflexion" [2]) *Isenkrahe*sches Saatgut erblickt. So zeigen z. B. die Gedankengänge des eben erwähnten Philosophen in n. 218 seiner „Erkenntnistheorie" auffallende Ähnlichkeit mit der Polemik *I.s* gegen den Satz vom zureichenden Grund S. 50 f. und die Art, wie *Geyser* ebendaselbst n. 217 seine eigene Lehre umzustoßen suchte, die er in „Naturerkenntnis und Kausalität" [3]) verteidigte, kann den *Isenkrahe*schen Einschlag wohl kaum verleugnen.

---

[1]) Der Augustinische Gottesbeweis, Münster i. W. 1920, S. 10.

[2]) Erkenntnistheorie, Münster i. W. 1922; vgl. auch *Geyser*, Einige Hauptprobleme der Metaphysik, Freiburg 1923, S. 96—107.

[3]) Münster i. W. 1906, S. 97—100.

Unter diesen Umständen dürfte es nicht unerwünscht sein, wenn an dieser Stelle der für den Theologen so wichtige Satz: „Jedes Entstehen ist eine Wirkung“ untersucht und gegen die Einwendungen *L.s* verteidigt wird. Gelingt es uns, aus der Zergliederung und Vergleichung der Begriffe „Entstehen“ und „Wirkung“ die Identität zwischen Subjekt und Prädikat des in Rede stehenden Prinzips aufzuzeigen, so ist der analytische Charakter und damit seine absolute Gewißheit und Allgemeingültigkeit erwiesen. Die gegenwärtige Abhandlung zerfällt in zwei Teile: im 1. soll dargetan werden, daß der Satz: „Jedes Entstehen ist eine Wirkung“ analytisch ist; im 2. soll gezeigt werden, daß die hierauf bezüglichen Einwände *L.s* der Beweiskraft entbehren.

I. Wirkung nennen wir das, was durch die Ursache hervorgebracht wird. Wie man nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch die Wirkursache als die Ursache schlechthin bezeichnet, so nennt man das, was die Wirkursache hervorbringt, Wirkung schlechthin. In diesem Sinne sagen wir z. B.: Es gibt keine Wirkung ohne Ursache; die Medizin tat ihre Wirkung, u. s. w.

Bei jeder Wirkung kann man nun zweierlei unterscheiden: 1. das, was durch den Einfluß der Ursache Dasein erhält (die Wirkung materiell gefaßt); 2. das durch die Ursache hervorgebrachte Dasein als solches (die Wirkung formell genommen). So gehört in der Pyramide des Cheops zur Wirkung im ersteren Sinne die ganze Pyramide, einschließlich des Steinmaterials, obgleich dieses nicht vom Meister hervorgebracht wurde; zur Wirkung im zweiten Sinne rechnet man ausschließlich das Pyramidensein, d. h. die Pyramidenform in diesem Steinmassiv. Aber auch im Dasein der Wirkung als solcher haben wir zu unterscheiden zwischen dem werdenden Sein und dem ruhenden und fertigen Sein. Direkt und unmittelbar bildet in dem angeführten Beispiel nur das werdende Sein die Wirkung des Meisters als solche; indirekt und mittelbar, nämlich mittelst des werdenden Seins, kann auch das ruhende Dasein der Pyramide als Wirkung im gedachten Sinne betrachtet werden. Der bei den Scholastikern gel-

tende und von *I.* (S. 102) mißverstandene Grundsatz: „cessante causa cessat effectus“ kann nur von der Wirkung als solcher verstanden werden, und zwar von dem Sein, das unmittelbar und direkt von der Ursache hervorgebracht wird[1]).

Ein weiterer Begriff, der an dieser Stelle einer Erklärung bedarf, ist der des Entstehens. Entstehen heißt soviel als anfangen zu existieren und in diesem Sinne übergehen von der Nichtexistenz zur Existenz. In diesem Begriffe liegt keineswegs eingeschlossen, daß die Sache, welche zu existieren anfängt, notwendig eine Substanz sein müsse. Denn wie neben der Substanz auch dem Akzidens wahres Sein zukommt, so kann auch ein Akzidens entstehen. Ist also vom Entstehen im allgemeinen die Rede, so wird von der Sache, die den Übergang vom Nichtsein zum Sein vollzieht, abgesehen.

Es gibt Autoren, die das Entstehen als „Existenz nach Nichtexistenz“ definieren. So besonders *I.*[2]) und *Wohlmuth*[3]). Allein diese Definition gibt Anlaß zu Mißverständnissen. So könnte man mit *Fuchs*[4]) den Ausdruck „Nichtexistenz“ dahin mißverstehen, als ob in obiger Definition vom Vorhandensein der Wirkursache nicht nur abstrahiert würde, sondern als ob es sich um einen förmlichen Ausschluß derselben handelte. Außerdem kommt das Prädikat „Existenz nach Nichtexistenz“ auch einem Dasein zu, das bereits eine Dauer von 1000 oder 1,000.000 Jahren erreicht hat. Demnach erscheint uns diese Definition als weniger geeignet.

Obige Begriffserklärung vorausgeschickt, argumentieren wir also: Damit etwas zu existieren anfange, muß alles vorhanden sein, was dazu erfordert ist, und dieses Erforderliche kann entweder mit dem Existenzanfang selbst zusammenfallen, sodaß außer diesem Existenzbeginn nichts weiter mehr verlangt wird; oder es kann wenigstens teil-

[1]) Ausführlicher handelt von der Abhängigkeit des werdenden und ruhenden Seins von der Wirkursache der hl. *Thomas*, S. theol. p. 1, q. 104 a. 1.; vgl. hierzu den Kommentar des Card. *Cajetan*, sowi *Suarez*, Met. Disp. 21 sect. 1 n. 6 ss.

[2]) S. 43, 46, 81.

[3]) Vgl. seine Neubearbeitung des Lehrbuchs der Philos. von *A. Stöckl* II[8] S. 365.

[4]) Theologie und Glaube 9 (1917) 667.

weise in einer Sache bestehen, die von der anfangenden Existenz verschieden ist. Nun aber ist erstere Annahme ganz unmöglich; da aber jenes von der beginnenden Existenz verschiedene Erfordernis notwendig die Wirkursache dieser letzteren in sich schließt, so ist die anfangende Existenz von der Ursache hervorgebracht, also eine Wirkung.

In diesem Gedankengang ist der Obersatz von selbst einleuchtend. Denn, daß alles, was zum Existenzbeginn einer Sache erfordert wird, vorhanden sein müsse, damit sich dieser vollziehen könne, liegt auf der Hand; sonst wäre Ersteres zugleich erfordert und nicht erfordert. Auch gegen die disjunktive Behauptung, daß jenes Erforderliche entweder mit dem Existenzbeginn selber zusammenfalle oder wenigstens teilweise von der anfangenden Existenz verschieden sei, läßt sich vernünftiger Weise nichts einwenden. Was einzig einer weiteren Ausführung und Begründung bedarf, sind zwei Sätze, von denen der erste lautet: die Annahme ist ganz unmöglich, daß alles, was zum Existenzbeginn einer Sache erfordert wird, mit diesem selbst schon gegeben sei. Betrachten wir nun diesen Satz.

Läge alles, was zum Existenzanfang einer Sache erfordert wird, in diesem Anfang selbst, so könnte dies in zweifacher Weise gedacht werden: entweder befindet sich der Existenzbeginn im Besitze aller genannten Erfordernisse, insofern er E x i s t e n z b e g i n n ist, oder insofern er der Beginn einer b e s t i m m t e n Existenz, z. B. der eines Himmelskörpers ist. Im ersteren Fall müßte jede beginnende Existenz ohne jegliches Zutun von außen anfangen können. Es müßten die Häuser von selbst entstehen ohne Einflußnahme des Baumeisters, der Maurer, der Zimmerleute u. s. w.; es müßte auf der schwarzen Tafel die Schrift unabhängig von jeder Tätigkeit des Schreibers von selbst erscheinen; der unförmliche Marmor müßte sich eines schönen Tages als kunstvolle Statue präsentieren, ohne daß er je mit dem Meißel des Künstlers in Berührung gekommen wäre; die Kleider müßten fertig daliegen, ohne daß jemand zu ihrer Herstellung auch nur eine Hand rührte, u. s. w. Denn alles, was zum Existenzbeginn erfordert wird, liegt ja nach obiger Annahme in

diesem Anfang als solchen. Da nun der Existenzanfang in jedem Entstehen sich findet, so wäre zum Existenzbeginn einer Sache ein Einfluß von außen ebensowenig erfordert, als es nötig ist, zu 2 + 2 etwas zu addieren, um die Summe 4 zu erhalten oder zu sämtlichen Teilen eines Ganzen, die miteinander gehörig verbunden sind, noch etwas hinzuzufügen, damit sich das Ganze ergebe. Nun sind uns aber unzählige Fälle bekannt, in denen sich der Existenzbeginn niemals vollziehen kann, wenn nicht eine Ursache durch ihre Tätigkeit auf denselben Einfluß nimmt und den Existenzbeginn hervorbringt. Also kann unmöglich durch den Existenzanfang als solchen schon alles gegeben sein, was dazu erfordert wird.

Aber vielleicht enthält der Existenzanfang alles hiezu Erforderliche, insofern er der Beginn einer bestimmten Existenz ist. — Was sind die Dinge, bevor sie zu existieren anfangen? — Ein physisches Nichts. Hierin kommen sie alle überein, gleichviel, ob sie im Zustand der Existenz zu den vollendetsten Wesen gehören oder die unterste Stufe des Seins einnehmen. Kann nun ein physisches Nichts aus sich allein nicht aufhören, ein physisches Nichts zu sein, um ein existierendes Etwas zu werden, so können es auch die übrigen nicht: denn sie befinden sich alle in derselben Hilflosigkeit und Nichtigkeit. Also ist hier jede Ausnahme, die etwa aus der Eigenart eines bestimmten entstehenden Wesens abgeleitet würde, durchaus unmöglich.

Der Gedanke, daß die entstehenden Dinge, bevor sie zu existieren anfangen, ein physisches Nichts sind, führt uns zu einer weiteren Überlegung. Wir fragen: in wie vielfacher Weise könnte unter Voraussetzung der gegnerischen Annahme das Entstehen einer Sache gedacht werden? — Wir antworten: In zweifacher: Entweder so, daß die Sache, welche zu existieren anfängt, sich selber verursache, oder so, daß sie auf einem Wege aus einem physischen Nichts ein existierendes Etwas werde, der keine Selbstverursachung ist. Nun ist aber beides ganz unmöglich. Das Erstere, weil ja das, was durch Selbstverursachung entstünde, zugleich existieren und nicht exi-

stieren müßte. Es müßte existieren, um sich durch eigene Tätigkeit hervorbringen zu können; und es müßte zugleich nicht existieren, um hervorgebracht werden zu können. Denn das, was noch nicht existiert, kann offenbar keine Tätigkeit setzen, und das bereits Existierende kann nicht mehr hervorgebracht werden.

Aber auch ein Entstehen, welches keine Selbstverursachung ist, wäre vom Standpunkt der Gegner ein Ding der Unmöglichkeit. Denn es müßte aus dem physischen Nichts ohne Zutat von außen ein existierendes Etwas werden. Es könnte sich beispielsweise die leere Kasse, ohne daß jemand etwas hineinlegte, in eine volle verwandeln; wäre dazu ja nur erfordert, daß die noch nicht existierenden Banknoten aus eigener Machtvollkommenheit dort anfangen zu existieren. Es könnte auf felsigem Grund, auf den niemals ein Saatkorn gefallen, das herrlichste Kornfeld entstehen, weil ja der Übergang vom physischen Nichts zum Dasein unabhängig von jeder Beeinflußung von außen sich vollziehen könnte. Daß aber etwas Derartiges nicht nur der Erfahrung widerspricht, sondern auch an sich unmöglich ist, liegt auf der Hand. Denn es kann niemals aus dem Minus ohne Tätigkeit und ohne Zutat oder Einflußnahme von außen ein Plus werden. Das aber wäre erfordert, könnte eine Sache in besagter Weise anfangen zu existieren; denn sie würde aus sich allein aus dem Nichts ein existierendes Etwas.

Hiezu kommt noch eine dritte Überlegung. Jedes Ding, das entsteht, ist innerlich möglich, d. h. an sich geeignet zu existieren. Denn wäre es in besagter Weise zu existieren ungeeignet, wie etwa ein viereckiger Kreis, ein körperlicher Gedanke, ein menschliches Pferd, so könnte es niemals zur Existenz gelangen. Also wird neben dem Existenzanfang selbst notwendig noch etwas gefordert, damit etwas entstehen kann, nämlich die innere Möglichkeit. Diese beginnt aber nicht erst mit dem Entstehen der Sache, sondern geht diesem voraus. So wird z. B. ein Haus nicht erst innerlich möglich und in diesem Sinne zu existieren geeignet, wenn es aufgeführt wird, und erhält der Kreis, den der Mathematiker auf die Tafel zeichnet,

nicht erst die innere Möglichkeit, wenn die Kreislinie gezogen wird, sondern die innere Möglichkeit ist vor dem Entstehen da; sie ist anfangslos und in diesem Sinne ewig. Also bildet sie ein Erfordernis zum Existenzanfang; da nun dieser nicht ewig ist, ist sie vom Existenzanfang sachlich verschieden. Demnach ist die Annahme falsch, daß alles, was zum Existenzbeginn einer Sache erfordert ist, in diesem selbst liegt und mit ihm gegeben sei.

Wenn wir nun einen Blick auf das Gebiet des rein Möglichen werfen, so finden wir, daß unzählige Dinge zwar innerlich möglich sind, aber niemals zur Existenz gelangen. Man denke z.B. an die entgegengesetzten Akte, die zugleich innerlich möglich sind, aber nicht gleichzeitig verwirklicht sein können. Außerdem gibt es Existenzbeginne, die sich in verschiedenen Zeitpunkten vollziehen. Wie kommt es, daß von den zahllosen Dingen, die alle innerlich möglich sind, die einen entstehen, die anderen nicht; die einen zu dieser Zeit zu existieren anfangen, die übrigen zu einer anderen? — Offenbar muß bei jenen alles zum Existenzbeginn Erforderliche vorhanden sein, bei diesen aber nicht. Nun liegt der Inbegriff der Erfordernisse, daß etwas vielmehr entsteht, als im Zustande des Nichts verharrt, daß es gerade in diesem Zeitpunkt und nicht in einem anderen ins Dasein tritt, entweder in der bloßen Möglichkeit oder im Entstehen oder in einer von diesen beiden verschiedenen Sache.

In der reinen Möglichkeit des entstehenden Dinges findet er sich nicht. Denn es gibt unzählige Dinge, wie bereits oben bemerkt wurde, welche niemals zur Existenz gelangen. Schlöße aber die bloße Möglichkeit alles in sich, was zum Übergang von der Nichtexistenz zur Existenz erfordert wäre, so müßte, da es sich hier offenbar um einen notwendigen Vorgang handelt, alles innerlich Mögliche zur Existenz gelangen. Ja es müßten, da die innere Möglichkeit nicht erst in der Zeit begonnen hat, sondern ewig ist, alle Pflanzen, alle Tiere, alle Menschen u. s. w. von Ewigkeit existieren; denn nach jener Voraussetzung wäre ja von Ewigkeit alles vorhanden, was zur Existenz jener Wesen erfordert wäre; wo aber rein alles

vorhanden ist, was zum Dasein einer Sache erfordert wird, kann auch das Dasein selbst nicht fehlen; es muß, wenn es sich um ein werdendes Dasein handelt, tatsächlich werden.

Ebensowenig enthält das Entstehen selbst den Inbegriff der gedachten Erfordernisse. Das Entstehen ist ja von dem, was zum Übergang vom Nichtsein zum Dasein erfordert wird, im eigentlichen Sinne des Wortes abhängig und setzt dieses als einen Faktor voraus, der für den Existenzbeginn ausschlaggebend ist. Nun aber kann eine solche Abhängigkeit nur gedacht werden, wenn das Entstehen und das hiezu Erforderliche sachlich von einander verschieden sind, weil ja nichts im eigentlichen Sinne des Wortes von sich selbst abhängig sein kann. Also gehört zu den Erfordernissen, damit etwas entsteht, außer der inneren Möglichkeit oder der Eignung zur Existenz noch etwas sachlich vom Entstehen Verschiedenes.

Aus dem Gesagten erhellt zur Evidenz die Falschheit der Annahme, daß alles, was zum Existenzbeginn einer Sache erfordert wird, schon mit diesem selbst gegeben sei. Es entsteht nun die Frage, worin jenes vom Entstehen sachlich verschiedene und für den Übergang vom Nichtsein zum Dasein ausschlaggebende Erfordernis bestehe. Die Antwort auf diese Frage enthält der oben von uns aufgestellte zweite Satz. Wir sagten: jenes von der beginnenden Existenz verschiedene Erfordernis schließe notwendig die Wirkursache in sich.

Und in der Tat, wenn zum Entstehen einer Sache noch etwas anderes erfordert wird, was vom Existenzbeginn sachlich verschieden und für diesen ausschlaggebend ist, so kann dieses Andere nur ein existierendes Wesen sein; denn ein Nichtexistierendes gehört ins Gebiet des physischen Nichts; ein physisches Nichts kann aber für den realen Vorgang des Entstehens nicht ausschlaggebend sein.

Ferner übt jenes existierende Wesen, das zum Beginn der Existenz erfordert wird, entweder keinen positiven Einfluß auf das Entstehen aus, oder es übt einen solchen aus. Ist ersteres der Fall, so kann die Sache nicht entstehen, weil ja das Entstehen von jenen existierenden

Wesen als ausschlaggebenden Faktor abhängt, dieser aber nach der Voraussetzung ohne alle positive Einflußnahme bleibt. Ist letzteres der Fall, so kann die Einflußnahme absolut in zweifacher Weise gedacht werden: nämlich entweder so, daß das existierende Wesen der entstehenden Sache ihre eigene Existenz mitteilt, oder so, daß es durch physische Tätigkeit eine neue Existenz hervorbringt. Nun ist aber die Einflußnahme durch Mitteilung der eigenen Existenz ausgeschlossen. Denn beim Entstehen handelt es sich um eine neue Existenz, die früher nicht vorhanden war. Also erübrigt einzig, daß das in Rede stehende existierende Wesen seinen Einfluß dadurch geltend macht, daß es durch physische Tätigkeit die beginnende Existenz hervorbringt. Nun aber ist ein existierendes Wesen, das durch seine physische Tätigkeit die beginnende Existenz hervorbringt, eine Wirkursache. Also ist dem Gesagten gemäß jedes werdende Sein oder Entstehen von der Wirkursache hervorgebracht somit eine Wirkung.

Wie verhält sich nun dieser Satz zum Kausalitätsprinzip? — Da der Ausdruck „Ursache" in weiterem und auch im engeren Sinne genommen werden kann, so kann an und für sich auch das Kausalgesetz enger und weiter gefaßt werden. Im weiteren Sinne versteht es z. B. *Seitz*[1]), der es mit dem Satz vom zureichenden Grunde zu identifizieren scheint. Doch für gewöhnlich bezeichnet man mit dem Ausdruck „Kausalitätsprinzip" den Satz, der die Notwendigkeit der Wirkursache zum Ausdruck bringt. Dieser Satz erscheint in verschiedenen Formeln. 1. Formel: „Keine Wirkung ohne Ursache" oder „Jede Wirkung hat ihre Ursache". — 2. Formel: „Was zu existieren anfängt, muß eine bewirkende Ursache haben". — 3. Formel: „Nichts geschieht ohne Ursache" oder „Nichts geht vom Nichtsein zum Sein über ohne bewirkende Ursache". — 4. Formel: „Was zufällig (contingenter) existiert, hat eine bewirkende Ursache, der es seine Existenz verdankt".

Das Kausalitätsgesetz nach der 1. Formel ist zwar ein analytischer Satz und unmittelbar einleuchtend, aber für den kosmologischen Gottesbeweis unbrauchbar, weil er eine Tautologie enthält. Die 3. Formel deckt sich dem Sinne nach genau mit der 2.; denn „geschehen" oder „übergehen vom Nichtsein zum Sein" und „zu exi-

---

[1]) Philos. Jahrb. 30 (1917) 261 f.

stieren anfangen" ist ein und dasselbe. Die 2. Formel fällt mit dem oben aufgestellten Satz „Jedes Entstehen ist eine Wirkung" zusammen. Steht durch obige Argumentation also fest, daß dieser Satz analytisch ist, so ist damit auch der analytische Charakter des Kausalgesetzes nach jener Formel erwiesen. Mit der 4. Formel werden wir uns an einem anderen Orte zu befassen haben. Nun wollen wir die Bedenken *I.s* prüfen, insofern sie sich gegen unsere bisherigen Ausführungen richten und irgendwie von allgemeinem Interesse sind.

II. *I.* widmet seiner Polemik gegen das Verhalten der katholischen Apologeten zur Aussage „Jedes Entstehen ist eine Wirkung" in seiner Schrift „Über die Grundlegung eines bündigen kosmologischen Gottesbeweises" zwei Abschnitte[1]). Darin stellt er sich auf den Standpunkt der „Männer des Balmes" und weigert sich, den Satz „Jedes Entstehen ist eine Wirkung" solange als zwingendes Prinzip anzunehmen, bis seine Wahrheit streng bewiesen sei. Im V. Abschnitt versucht *I.* an Beispielen darzutun, daß die kath. Apologeten einen strengen Beweis für jenen Satz entweder gar nicht versucht oder ihn durch eine petitio principii erschlichen haben. Im VII. Abschnitt sucht *I.* an anderen Beispielen aus der kath. Apologetik zu zeigen, daß die Beweise für den in Rede stehenden Satz verfehlt und mißlungen seien.

Es ist nun nicht unsere Aufgabe, die kath. Apologeten im einzelnen gegen *I.* in Schutz zu nehmen. Allein gewisse Angriffe gelten auch unseren Ausführungen; darum können wir nicht umhin, in einigen Punkten auf *I.s* Polemik einzugehen.

1) Vor allem ist der Standpunkt, den der Trierer Kritiker in der gegenwärtigen Frage einnimmt, als verfehlt zu bezeichnen. Denn die Aussage „Alles, was entsteht, hat eine Wirkursache" oder „Jedes Entstehen ist eine Wirkung" ist ein Axiom im Sinne des *Aristoteles*, d. h. ein Satz, der allen normal veranlagten Menschen, die durch Vorurteile nicht behindert sind, bekannt und gewiß ist. Denn wo immer etwas entsteht: ein Geräusch, eine Bewegung, eine Figur in Stein, Holz, Sand u. s. w.; wo immer ein neues Ding in oder außer uns ins Dasein

[1]) V (S. 38—51) und VII (S. 72—99).

tritt, fragt man entweder nach dessen Wirkursache oder setzt das Vorhandensein derselben als selbstverständlich voraus. Wir machen diese Erfahrung nicht nur bei Erwachsenen, sondern vielfach auch bei Kindern. Freilich ist jene Gewißheit bei Menschen, die im philosophischen Denken ungeübt sind, nicht eine wissenschaftliche, sondern eine vorwissenschaftliche. Aber es ist eine wahre Gewißheit und Sätze, die allen gewiß sind, sind nicht Gegenstand des wirklichen, sondern höchstens des methodischen Zweifels. Allerdings steht es nicht im Widerspruch mit der axiomatischen Natur eines solchen Satzes, daß dessen Wahrheit a posteriori und indirekt erhärtet werde, oder daß durch Zergliederung und Vergleichung der Begriffe essen analytischer Charakter aufgezeigt werde; denn dadurch entsteht aus der vorwissenschaftlichen Gewißheit im Leser eine wissenschaftliche, und kann eventuell der Bann der Vorurteile im Gegner gebrochen werden. Aber es geht nicht an, die Gewißheit eigentlicher Axiome zu leugnen. Hier gelten die Worte *Kleutgens*: „Der Geist des Menschen steht unter der Wahrheit; sie beherrscht ihn, und macht ihn gewiß auch gegen seinen Willen. Auch ehe er weiß, was sie ist, offenbart sie sich ihm und erzeugt in ihm die Erkenntnis, daß sie ist. Aber sie beherrscht ihn und offenbart sich ihm auch, er mag sich sträuben, wie er will, als eine heilige Macht, die ihm gebeut und vor ihren Richterstuhl ihn fordert. Und vor diesem Richterstuhl muß er jenen seinen Versuch zu zweifeln als unsittlich anerkennen“ [1]).

Es ist uns wohlbekannt, was *I.* gegen unsere Auffassung geltend macht. Wenn es wahr ist, daß der Satz „Alles, was entsteht, hat eine Wirkursache“ allen normal veranlagten und vorurteilslosen Menschen bekannt ist, so ist die Aufstellung jenes Satzes als A x i o m überflüssig. „In der Tat, wenn jedermann, der etwas entstehen sieht, schon sofort unwillkürlich urteilt, hier liegt eine Ursache zugrunde, so braucht er dieses Urteil doch nicht aus einem Gesetz, nämlich aus dem Satz der Kausalität erst abzuleiten. — Der Mann z. B., vor dem jede einzelne Tür beim Anklopfen schon von selber aufspringt,

---

[1]) Die Philosophie der Vorzeit I² S. 350 n. 229.

hat gar keine Schlüssel, auch keinen Gesamtschlüssel, ‚Passepartout', nötig" (S. 42).

Wir antworten: Wenn dieser Einwand zurecht bestünde, so brauchte man auch den Satz des Widerspruchs und den der Identität nicht als Axiom aufzustellen. Denn jedem normalen Menschen ist es in Einzelfällen klar, daß der Gegenstand, um den es sich handelt, nicht zugleich sein und nichtsein könne, und daß, wenn das Ding A und B mit dem Gegenstand C identisch ist, A und B auch unter sich identisch sind. Da aber die Erfahrungsfälle nicht die einzigen sind, von denen jene Wahrheit gilt, so wird der Satz von der Identität und der des Widerspruchs als Axiom aufgestellt, und sie gehören als solche zu den formellen Beweisgründen jedes bejahenden Schlußverfahrens; ja jedes sichere Urteil gründet auf dem Axiom vom Widerspruch[1]).

Was sodann den Grund betrifft, den *I.* für seine Ansicht ins Feld führt, so sind zweierlei Arten von Fällen zu unterscheiden, in denen jemand „etwas entstehen sieht". Bei der ersten Art scheint zugleich mit dem Entstehen auch dessen Ursache auf, so daß Ursache und Entstehen Gegenstand unserer Beobachtung ist; man wirft z. B. einen Stein in den See; da sieht man nicht nur Kreise entstehen, sondern beobachtet auch das Eindringen des schweren Körpers ins Wasser. Bei der zweiten Art nehmen wir nur das Entstehen wahr, die Ursache entzieht sich unserer Beobachtung. Ein Beispiel bietet uns das Entstehen eines Geräusches, dessen Ursache wir nicht kennen. Nun urteilt man in beiden Fällen unwillkürlich: dieses Entstehen hat eine Ursache. Um zu diesem Urteil im ersten Fall zu gelangen, bedarf es keiner Ableitung aus dem Kausalgesetz „Jedes Entstehen hat eine Ursache". Ja dieses Gesetz selbst kann aus solchen Erfahrungen, wenn sie sich unter den verschiedensten Umständen und an mannigfachen Gegenständen wiederholen, auf dem Weg der unvollständigen Induktion abgezogen werden. Im zweiten Fall jedoch ist das unwillkürliche Urteil „Dieses Entstehen hat eine Ursache" die Frucht eines leichten Schlußverfahrens, wobei als Vordersatz das Kausalitätsgesetz in obiger Formel zugrundegelegt wird.

Findet nun diese Ableitung da statt, wo wir das Vorhandensein der Entstehung durch eigene Erfahrung inne werden, dann umso mehr in jenen Fällen, wo uns das Entstehen selbst nur mittelbar bekannt wird. Die Aufstellung des allgemeinen Axioms „Jedes Entstehen hat eine Ursache" ist darum durchaus nicht so zwecklos wie die Anwendung eines Schlüssels beim Öffnen einer Tür, die beim

---

[1]) Vgl. z. B. *Gutberlet*, Logik[4] S. 191 ff; *Pesch*, Inst. Log. et Ont. I[2] n. 471 ss.

Anklopfen vom selbst aufspringt, sondern ist für unser vom Bekannten zum Unbekannten fortschreitendes Erkennen geradezu notwendig. Deshalb ist der Vergleich *I.s* vom Schlüssel als unpassend zurückzuweisen.

2. Ist der von unserem Kritiker gewählte Standpunkt in der gegenwärtigen Frage verfehlt, so ist die Art und Weise, wie er denselben vertritt, als irreführend zu bezeichnen. Er zitiert (S. 37) aus *Balmes*[1]) folgende Stelle: „Damit man desto besser die Schwierigkeit begreife, die sich gegen den obigen Beweis (nämlich *Pasqual Galuppis*) erhebt, will ich bemerken, daß es für diejenigen, welche das Prinzip der Causalität nicht gelten lassen, nicht unmöglich ist, daß irgend eine Sache, in irgend einem Zeitmoment ohne jede Ursache anfange". *I.* beruft sich nun auf Grund dieses Satzes beständig[2]) auf die „Männer des *Balmes*". Da man unter „Männer des *Balmes*" doch solche zu verstehen pflegt, die des *Balmes* Ansicht vertreten, so legt diese Art der Berufung den Gedanken nahe, als hätte jener berühmte Philosoph selber jener Ansicht gehuldigt. Dem ist aber nicht so, wie ein Blick in sein oben zitiertes Werk ergibt; es handelt sich in Wirklichkeit nicht um „Männer des *Balmes*", sondern um Gegner dieses spanischen Philosophen. *Balmes* behauptet nicht, daß ein ursachloses Entstehen an sich möglich sei, sondern nur, daß es den Leugnern des Kausalitätsgesetzes von ihrem Standpunkt aus als möglich erscheine. Hätte er die Behauptung aufgestellt, es sei für diejenigen, welche das Kontradiktionsprinzip leugnen, nicht unmöglich, daß in irgend einem Zeitmoment einmal $3+3=6$ und zugleich nicht 6 sei, so würde wohl niemand in den Vertretern dieser falschen Ansicht die „Männer des *Balmes*" erblicken und schwerlich würde es jemanden einfallen, ihren verkehrten Standpunkt für eine Weisheit zu halten, der man mit allen Mitteln zum Siege verhelfen müsse. Die Art und Weise, wie *I.* seinen Standpunkt vertritt, ist also irreführend.

---

[1]) Fundamente der Philosophie B. 4 S. 214. Übersetzt von *Fr. Lorinser*, Regensburg 1856.

[2]) Siehe S. 42. 46. 50. 74. 75.

3. Grundsätzlich mißglückt ist auch vielfach *I.s* Kritik, die er an den Beweisen der kath. Apologeten übt. Wir stellen nicht in Abrede, daß manche der vom Trierer Kritiker angeführten kath. Apologeten ihre Beweise hätten sorgfältiger und vollständiger vorlegen können. Aber einen Beweis weniger exakt führen und einen Beweis erschleichen, sind zwei ganz verschiedene Dinge. Der Nachweis, daß die kath. Apologeten ihre Beweise für den Satz „Jedes Entstehen hat eine Ursache" erschlichen hätten, ist *I.* mißlungen.

Nach *I.* hätte die Erschleichung hauptsächlich auf dreifachem Wege stattgefunden: erstens hätten die kath. Apologeten in den Vordersätzen aktive und „passivische" Wendungen gebraucht, durch die der „transitive Gedanke" des Bewirkens „eingeschmuggelt" worden wäre; zweitens hätten gewisse Apologeten durch den Gebrauch „bildlicher" Ausdrücke unvermerkt jenen „transitiven Gedanken" eingeführt; drittens sei der Beweis von manchen Apologeten erschlichen worden durch Zugrundelegung des Satzes vom zureichenden Grund. Betrachten wir diese Wege etwas näher.

Zu den Ausdrücken, durch die der Beweis auf dem ersten Wege erschlichen worden sei, rechnet *I.* die Wendungen „Existenz geben", „Existenz verleihen", „mit Existenz begaben" und ähnliche, die alle gleichbedeutend seien mit „Existenz bewirken" (vgl. S. 39 u. 38). Ferner gehören nach *I.* hieher die passivischen Formen „Existenz bekommen", „Existenz erhalten", „Existenz empfangen" (accipere), sodann die Phrase „werden aus"; denn diese alle bedeuten „bewirkt werden" (S. 39, 45, 81). Ja das Auftreten der Praepositionen „aus", „durch", „von" in einem Satze kann nach *I.* genügen, um darin den Gedanken „bewirktwerden" mit Sicherheit erkennen zu lassen (vgl. S. 39). Werden nun von den Apologeten jene Ausdrücke in den Praemissen verwendet, so ist die Schlußfolgerung „in versteckter Weise" bereits im Vordersatz enthalten, und ließe sich nach *I.* die petitio principii, welche sich die Apologeten zuschulden kommen lassen, ungefähr auf folgende Formel zurückführen: Alles, was entsteht, ist bewirkt; also ist jedes Entstehen eine Wirkung.

Daß in diesem Verfahren der Vordersatz die Schlußfolgerung bereits formaliter implicite enthält, ist zweifellos. Aber ist die Interpretation *I.s* richtig? Bedeuten die Aus-

drücke „Existenz geben", „Existenz verleihen" und diesen aequivalente dasselbe wie „Existenz bewirken"? — Dem ist nicht so. Denn hätten jene Wendungen den Sinn, welchen ihnen *I.* unterlegt, so müßten entweder die Ausdrücke „geben", „verleihen" u. s. w. allein schon gleichbedeutend sein mit „bewirken" oder es müßte ihnen diese Bedeutung zukommen durch die Verbindung mit dem Worte „Existenz". Nun aber trifft keines von beiden zu. „Ein Buch geben" oder ein „Amt verleihen" heißt gewiß nicht ein Buch oder ein Amt „bewirken", und niemand, der in der Zeitung die Nachricht liest, *Benedikt XV.* habe einem um die kath. Sache verdienten Mann den Gregoriusorden verliehen oder er habe für die hungernden Russen eine ansehnliche Summe Geldes gegeben, kommt auf den Gedanken, das Oberhaupt der kath. Kirche hätte den Gregoriusorden oder das Geld durch eigene Tätigkeit hervorgebracht.

Wie die Ausdrücke „geben" „verleihen" u. s. w. an sich nicht „bewirken" bedeuten, so auch nicht in ihrer Verbindung mit dem Worte „Existenz". Das geht schon daraus hervor, daß die Praedikate „Existenz geben", „Existenz verleihen" u. s. w. sowohl von der Material- und Formalursache ausgesagt als auch der Zweckursache beigelegt werden können. Diese drei Arten von Ursachen üben zwar einen positiven Einfluß auf die Dinge, deren Ursachen sie sind, aber dieser Einfluß ist durchaus kein „Bewirken". Also ist es ein Irrtum, wenn *I.* glaubt, die kath. Apologeten hätten darum den Beweis für das Kausalitätsgesetz erschlichen, weil sie sich in den Vordersätzen desselben der Ausdrücke „Existenz geben" u. s. w. bedienten.

4. Aber nicht weniger irrig ist seine Auffassung von der Bedeutung der „passivischen" Formen „Existenz empfangen", „Existenz erhalten" und ähnlicher. Denn diese Ausdrücke besagen weder losgelöst vom Worte „Existenz" noch in Verbindung mit demselben soviel wie „bewirkt-werden". So erblickt doch niemand in dem Satz „Ich habe ein Geschenk empfangen" den Sinn, das Geschenk sei bewirkt worden; oder in der Aussage „Der Arbeiter

hat seinen Lohn erhalten" den Gedanken, der Lohn sei vom Arbeitgeber durch irgend eine Tätigkeit hervorgebracht worden. Und jene Ausdrücke ändern die ihnen zukommende Bedeutung nicht, wenn sie mit dem Worte „Existenz" verbunden werden. Wohl findet in der Ordnung der Dinge, so oft etwas Existenz empfängt, ein „Bewirktwerden" statt; aber dieses letztere gelangt durch die Phrase „Existenz empfangen" nicht zum Ausdruck, so ähnlich wie im Satze „Ich habe einen Brief empfangen" das Schreiben desselben nicht ausgedrückt wird. Wenn darum kath. Apologeten in ihrem Beweis für das Kausalitätsgesetz „Jedes Entstehen ist eine Wirkung" als Vordersatz diese oder eine ähnliche Behauptung aufstellen: „Alles, was zu existieren anfängt, erhält die Existenz entweder von sich selbst, oder vom Nichts, oder von einer Sache, die bereits existiert", so ist der Sinn dieses Satzes keineswegs: „Alles, was zu existieren anfängt, wird entweder von sich selbst oder vom Nichts, oder von einer bereits existierenden Sache bewirkt". Denn ein entstehendes Ding kann im wahren Sinn des Wortes auch von einer Material-, Formal- und Zweckursache Existenz erhalten; diese Art von Existenzempfang ist aber, wie eben gesagt wurde, kein Bewirktwerden. Darum gibt es kath. Autoren, die in ihrem Beweis für den analytischen Charakter des Kausalgesetzes zwar obige Aussage aufstellen, aber zugleich ausdrücklich hervorheben, daß das „Empfangen" der Existenz auch als ein Prozeß gedacht werden könne, der vom Bewirktwerden derselben verschieden sein könne[1]).

5. Verwandt mit obigen passivischen Formen ist auch die bei kath. Apologeten häufig auftretende Phrase „werden aus". Sie findet sich z. B. in einem Enthymem *Haserts*, wo der Vordersatz lautet: „Aus nichts wird nichts" (S. 45); in ähnlicher Weise begegnet sie uns bei *Brors* in der Form: „Aus nichts wird von selbst nichts" (S. 46). An diese beiden Sätzchen klammert sich nun die Kritik *Ls* und findet, nicht etwa im Kontext, sondern schon im

[1]) Vgl. *Franzelin*, Quaestiones selectae ex philosophia fundamentali p. 190 ss.

Wortlaut dieser kurzen Sätzchen den „transitiven Gedanken“ des Bewirktwerdens ausgedrückt (S. 45 f).

Wir fragen, ist diese Auslegung berechtigt? Bedeutet der Satz „Aus nichts wird nichts“, an sich betrachtet, wirklich „Aus nichts wird nichts bewirkt“? Was besagt der Ausdruck „werden“ für sich genommen? — Nichts anderes als in irgend einer Weise „anfangen zu existieren“, „entstehen“. Dies gibt auch *I.* zu, wenn er zum obigen Zitat aus *Hasert* schreibt: „Das Verbum ‚wird‘ enthält die Unterstellung, daß irgend ein Etwas vorher nicht existiert und nachher existiere; erst dann kann man sagen, es ‚wird‘, es ‚entsteht‘“. Da aber nach *I.* „entstehen“ durchaus nicht dasselbe bedeutet wie „bewirktwerden“ (S. 46), so heißt „werden“ allein genommen nichts anderes als „entstehen“, und der nämliche Ausdruck besagt im Zusammenhang: „Aus nichts wird nichts“, nicht mehr und nicht weniger als: „Aus nichts entsteht nichts“.

Aber, so wendet *I.* ein, „dieses ‚aus‘ bildet ein erkennbares Zeichen, daß tatsächlich ein transitiver Gedanke untergelegt worden ist“ (S. 46). — Wir fragen, woher stammt diese Bedeutung der Praeposition „aus“? An sich kommt sie ihr gewiß nicht zu; denn z. B. in den Sätzen „ich komme aus Rom“; „ich überbringe Ihnen einen Gruß aus dem Süden“, findet doch niemand den Sinn: „ich werde von Rom bewirkt“; „der Gruß wurde vom Süden hervorgebracht“. — *I.* antwortet: „Die Zusammenstellung derselben (nämlich der Partikel ‚aus‘) mit dem ‚wird‘ besagt, daß das Werden aus irgendetwas entsprossen, aus irgend einem Prozesse, irgend einem Vorgange, irgend einer Betätigung hervorgegangen sein müsse“ (S. 45 f).

Hiezu bemerken wir: es erscheint ganz unerfindlich, wieso aus der Verbindung von zwei Ausdrücken, von denen jeder etwas vom Bewirktwerden ganz Verschiedenes bezeichnet, auf einmal die Bedeutung „Bewirktwerden“ sich ergebe. Sodann sind die Begriffe „aus irgend einem Prozesse, aus irgend einem Vorgange hervorgehen“ und „aus irgend einer Betätigung hervorgehen“ identisch? — Nach *I.* jedenfalls nicht, da nach seiner Auffassung ein „Vorgang“ und ein „Hervorgehen“, nämlich das ursachlose Entstehen, gedacht werden kann, das mit einer Betätigung nichts zu tun hat.. Ferner sind z. B. die Sätze: „Aus dem Jüngling wurde ein Greis“; „aus dem Bettler

wurde ein reicher Mann" gewiß nicht gleichbedeutend mit den Aussagen „Aus dem Jüngling wurde ein Greis hervorgebracht"; „aus einem Bettler wurde ein reicher Mann bewirkt". Und doch findet sich in jenen Sätzen die „tückische" Praeposition „aus" mit dem Worte „werden" verbunden. Also ist es falsch, daß die Partikel „aus" in Verbindung mit dem Worte „werden" den „transitiven Gedanken" des Bewirkens zum Ausdruck bringt.

Wir stellen nicht in Abrede, daß es abgekürzte Formeln gibt, in denen die Praepositionen „von" und „aus" den transitiven Gedanken des Bewirkens klar erkennen lassen. Eine solche Form ist z. B. „Gedichte von Schiller", „Ein Monument aus Erz"; denn man kann diese elliptischen Formeln ergänzen: „Gedichte von Schiller verfaßt"; „ein Monument aus Erz gefertigt". Aber jene Partikeln lassen den „transitiven" Gedanken nur dann erkennen, wenn die Formel wirklich elliptisch ist und durch ein transitives Verb ergänzt werden kann. Dies trifft aber keineswegs in dem Satze zu „Aus nichts wird nichts".

6. Nicht weniger „tückisch" als die Praepositionen „aus" und „von" erscheint dem Trierer Kritiker in den Beweisen der kath. Apologeten die Partikel „durch". Wie dieses Wörtchen den „transitiven Gedanken einschmuggele", glaubt *I.* an der Argumentation *Hagemanns* nachweisen zu können. Den Beweisgang dieses Philosophen geben wir in ähnlicher Weise wie *I.*

In *Hagemanns* Metaphysik[3] S. 51 lesen wir folgende Sätze:

1) „Das Gewirkte hat einen Anfang der Existenz und war vor seinem Dasein bloß möglich.

2) Diese bloße Möglichkeit ist nun zwar eine notwendige Bedingung zur wirklichen Existenz, aber nicht die einzige.

3) Denn wäre sie dies, so würde alles Mögliche existieren, und zwar ewig existieren, weil das Mögliche immer und ewig möglich ist.

4) Dann gäbe es aber kein angefangenes Sein und folglich enthält die Behauptung, daß etwas bloß durch seine Möglichkeit zu existieren anfangen könne, einen Widerspruch.

5) Das bloß Mögliche ist vielmehr gleichgültig gegen Existenz und Nichtexistenz.

6) Das Entstehen eines Dinges ist darum niemals durch seine Möglichkeit allein, sondern stets durch eine andere Wirklichkeit als seine bewirkende Ursache bedingt".

Durch diese Beweisführung will *Hagemann* zunächst zeigen, daß jede Wirkung eine Ursache habe; da aber

„das Gewirkte“ und das, was „einen Anfang der Existenz“ hat, nach ihm ein und dasselbe ist, so sucht er durch seine Argumentation zugleich darzutun, daß jedes Entstehen eine bewirkende Ursache habe. Dieser Gedanke ist tatsächlich in *Hagemanns* Schlußfolgerung ausgedrückt durch die Worte: „Das Entstehen ist . . . stets durch eine andere Wirklichkeit als seine bewirkende Ursache bedingt“.

Von obigem Gedankengang behauptet nun *I.*: „Was *Hagemanns* Beweis dartun soll, ist in versteckter Weise darin schon vorausgesetzt“[1]). Demnach muß der Gedanke „Jedes Entstehen hat eine bewirkende Ursache“ in einem der Vordersätze bereits enthalten sein. Von diesen aber kommt, wie *I.* (S. 73 f) selber zugibt, einzig Satz 4 in Betracht. Und in diesem ist es das „plötzlich und unvermittelt“ auftretende Wörtchen „durch“, das jenen „transitiven Gedanken einschmuggelte“ (S. 74 f). Das Wörtchen „durch“ bezeichnet im Satz 4 nach *I.*, daß die Möglichkeit nicht nur Bedingung, sondern die bewirkende Ursache des Existenzanfanges sei. Somit bedeutet die in jenem Satz auftretende Wendung „durch seine Möglichkeit zu existieren anfangen“ soviel wie „durch seine Möglichkeit als W i r k u r s a c h e zu existieren anfangen“.

I. führt für diese seine Auslegung ein zweifaches Argument ins Feld. Das erste entnimmt er dem Sprachgebrauch der Scholastik. Er sagt: „Der sonstigen scholastischen Auffassung dessen, was ‚Bedingung‘ heißt, entspricht das ‚durch‘ auch gar nicht“ (S. 74). Er will damit sagen, das Wörtchen „durch“ könnte in solchem Zusammenhang nach scholastischem Sprachgebrauch einzig die Wirkursache, nicht aber die Bedingung bezeichnen.

Wir bemerken: wäre *I.* in der scholastischen Literatur mehr bewandert gewesen, so hätte er gewußt, daß in solchem Zusammenhang das Wörtchen „durch“ wohl der scholastischen Auffassung dessen, was Bedingung ist, entspricht. So pflegt man z. B. nach scholastischer Auffassung zu sagen: das Sehen sei durch die Größe und Entfernung des Sehobjektes, der Fall eines Körpers durch die Entfernung der Unterlage bedingt, obwohl in beiden Fällen die Partikel „durch“ sich nicht auf die Wirkursache,

---

[1]) S. 75, Ergebnis 1.

sondern einzig auf die Bedingung bezieht. Außerdem kommt das kritische „durch“ in einer Behauptung vor, welche im Satze 4 von *Hagemann* als widersprechend zurückgewiesen wird. Wieso kann aus dem Auftreten der Praeposition „durch“ in dem von *Hagemann* abgelehnten Satz geschlossen werden, er mache den darin enthaltenen Gedanken zu dem seinigen? Wenn jemand z. B. sagt, es sei widersprechend, daß ein Teil seinem Ganzen gleichkomme, so hat doch niemand das Recht zu sagen, er hätte behauptet, der Teil sei dem Ganzen gleich.

Das zweite Argument für seine Auslegung entnimmt *I.* der Schlußfolgerung *Hagemanns.* Er schreibt: „Deutlich zeigt sich hier die Macht des Wörtchens ‚durch‘ und daß an ihm alles hängt“ (S. 74). Und S. 75 lesen wir: „*Hagemanns* Griff nach jener ‚anderen Wirklichkeit‘, der er gleich darauf den Namen ‚bewirkende Ursache‘ gibt, rechtfertigt sich also nur mit Hilfe der stillschweigend gemachten Unterstellung, daß der Existenzbeginn, das Entstehen, die temporale Aufeinanderfolge von Nichtsein und Sein, überhaupt ‚durch‘ ein Etwas[1]) geschehen sei. Diese Aussage wird von *H.* nicht etwa mit Grundangaben eingeführt, sondern als eine unmittelbar einleuchtende behandelt, sie steckt im Beweis als ein unausgesprochen gebliebenes Axiom“.

Wir antworten: *Hagemann* setzt zwar stillschweigend voraus, daß der Existenzanfang durch etwas „bedingt“, d. h. von einem vom Existenzanfang selber verschiedenen Etwas irgendwie abhängig sei; seine Voraussetzung ist aber keineswegs, daß der Existenzanfang „durch etwas geschehen sei“. Denn er bedient sich im Schlußsatz absichtlich des Wortes „bedingt“ und redet nicht von „geschehen“. Die Wendung „durch etwas geschehen“ bedeutet soviel wie „durch etwas verursacht“ oder „bewirkt werden“; denn wenn ich z. B. sage: Dieses Werk ist durch mich geschehen; jene Hautaufschürfung ist durch den Fall auf die spitzen Steine geschehen, so bezeichne ich mich als Ursache des Werkes und ebenso den Fall auf die Steine als Ursache der Hautaufschürfung.

Für unsere Interpretation spricht außer der Verwendung des Wortes „bedingt“ auch noch der Zusammen-

---

[1]) Soll heißen: „Durch ein Etwas als Wirkursache“.

hang. *Hagemann* läßt im Schlußsatz 6 das „Entstehen“ auch durch die bloße Möglichkeit bedingt sein. Nun wäre es nach scholastischer Auffassung geradezu absurd, die bloße Möglichkeit, die nichts Wirkliches ist, als eine Teilursache des Entstehens anzusehen. Daß *Hagemann* sich hierin ganz auf den scholastischen Standpunkt stellt, ergibt sich aus folgenden Worten: „Nur das Wirkliche“, schreibt er[1]), „kann bewirkende Ursache sein. Denn das bloß Mögliche vermag nicht sich selbst, noch viel weniger etwas anderes ins Dasein zu setzen . . . Die bewirkende Ursache muß wenigstens soviel Wirklichkeit in sich enthalten, als in der Wirkung gesetzt ist“. Also setzt *H.* zwar voraus, daß das Entstehen durch etwas von ihm selbst Verschiedenes bedingt sei, nicht aber, daß es durch etwas geschehen oder bewirkt sei. Demnach ist es *I.* nicht gelungen, *Hagemann* eine Erschleichung des Beweises durch eine petitio principii nachzuweisen.

Aber, so könnte *I.* einwenden, *H.* bezieht den Ausdruck „bedingt“ im Schlußsatz auch auf die „bewirkende Ursache“ des Entstehens; somit bedeutet er wenigstens nach dieser Beziehung „bewirken“.

Wir antworten: Die Aussage „Das Entstehen ist bedingt“ bedeutet nach *Hagemann* nichts anderes, als „das Entstehen ist von etwas (von ihm Verschiedenem) abhängig“. Der Begriff „abhängig sein“ von etwas abstrahiert aber von der Art und Weise der Abhängigkeit; folglich bezeichnet auch das Wort „bedingt“ an sich keine bestimmte Abhängigkeit. Wird jener Ausdruck auf die Ursache bezogen, so bedeutet er, zwar nicht an sich, wohl aber wegen dieser seiner Beziehung die Abhängigkeit von der Ursache; bezieht er sich auf den Ausdruck „Möglichkeit“, so besagt er wegen dieser Beziehung Abhängigkeit von der bloßen Bedingung. Der Ausdruck „bedingt“ nimmt also im Schlußsatz *H.s* eine doppelte Bedeutung an, je nachdem er auf die bewirkende Ursache oder auf die Möglichkeit bezogen wird.

Man könnte noch vom Standpunkt *I.s* den Einwand erheben: *H.* setze voraus, daß das Entstehen überhaupt von einer Sache abhängig sei, die vom Existenzanfang selbst verschieden sei, nämlich von der bloßen Möglichkeit des entstehenden Gegenstandes. Nun sei

[1]) Metaphysik[6] S. 55.

es aber denkbar, daß etwas entstehe ohne jegliche Abhängigkeit und Bedingtheit von einem anderen.

Hierauf erwidern wir: *Hagemann* macht allerdings jene Voraussetzung. Die Berechtigung derselben ist aber evident; es müßte denn sein, daß jemand behaupten wollte: es könne auch ein innerlich Unmögliches wie etwa ein viereckiger Kreis, eine geradlinige Kurve, eine ruhende Bewegung entstehen. Allen evidente Sätze dürfen aber in einer Argumentation vorausgesetzt werden. Es findet darum niemand deshalb den Beweis erschlichen oder auch nur weniger exakt, weil in ihm das Prinzip des Widerspruchs, der Identität und ähnliche Wahrheiten vorausgesetzt werden. Da also in *Hagemanns* Beweis durchaus nicht in versteckter Weise vorausgesetzt wird, was dieser dartun soll, so ist die Kritik *I.s* an *H.* verfehlt und der Vergleich des Trierer Mathematikers von der Himmelsgöttin Nuit (S. 74) und anderes, was zur Rechtfertigung seines Standpunktes vorgebracht wird, sind Pfeile, die am Ziele vorbeisausen.

7. Einen zweiten Weg, auf dem kath. Apologeten ihren Beweis für das Kausalgesetz in obiger Formel erschlichen haben sollen, erblickt der Trierer Mathematiker in der Anwendung „bildlicher Ausdrücke". Ein lehrreiches Beispiel für *I.s* Auffassung und Kritik liefert uns seine Stellungnahme zum Beweis des *Balmes*. Dieser gibt[1]) den zu beweisenden Satz mit folgenden Worten: „Alles, was vom Nichtsein zum Sein übergeht, bedarf einer von ihm verschiedenen Sache, welche diesen Übergang hervorbringt". Dann fährt er also fort:

„Ich nenne diesen Satz ein Axiom;" denn um uns von seiner Richtigkeit zu überzeugen, genügt es, die Ideen mit Aufmerksamkeit zu betrachten, die in ihm enthalten sind. Betrachten wir eine Sache, welche ist, und versetzen wir uns in die Zeit, in der sie noch nicht war. Sehen wir ab von allem, was nicht sie selbst ist, setzen wir kein anderes Sein voraus, das sie hervorgebracht haben könnte oder an ihrer Hervorbringung Teil hätte; so behaupte ich, daß wir mit Evidenz sehen, daß der Übergang zum Sein niemals stattfinden wird. Aus der reinen Idee des Nichtseins des Objektes ist es uns nicht bloß

[1]) Fundamente d. Philos. IV S. 203.

unmöglich, das Objekt entstehen zu lassen; sondern wir sehen auch mit Evidenz, daß es niemals entstehen wird. Es ist kein Sein, keine Tätigkeit, keine Hervorbringung irgend welcher Art vorhanden; es ist also das reine Nichts da; woher soll das Sein kommen? Die Wahrheit des Satzes zeigt sich uns also intuitiv . . .

Wenn wir eine produktive Tätigkeit denken, so beziehen wir sie entweder auf die Sache, die vom Nichtsein zum Sein übergehen soll, oder auf eine andere von ihr verschiedene. Wenn das Erstere, dann fallen wir in Widerspruch, wir setzen Tätigkeit voraus und setzen sie nicht voraus; denn in dem reinen Nichts gibt es keine Tätigkeit. Wir nehmen an, die Sache sei Ursache, bevor sie ist . . . Wenn das Letztere, dann denken wir schon die Ursache; denn Ursache ist nichts anderes, als dasjenige, was den Übergang vom Nichtsein zum Sein hervorbringt".

In dieser schönen, klaren Ausführung des spanischen Philosophen findet *I.* eine ähnliche Erschleichung wie früher in dem Beweise *Hagemanns*.

Er schreibt S. 83 f: „Die Überzeugungskraft dieser Erläuterung des Axioms wird leider beeinträchtigt durch die so oft schon hervorgehobene Trübung der Klarheit, die durch bildliche Ausdrücke hervorgerufen wird. Manchmal ist uns die Benutzung eines Bildes, einer Metapher, derart zur Gewohnheit geworden, daß wir die Bildlichkeit gar nicht mehr bemerken, so ist es auch hier mit dem Worte ‚Übergang'.

Ist denn das Entstehen — ohne Bild zu reden — ein Übergang? ‚Versetzen wir uns bezüglich einer Sache', sagt *Balmes*, ‚in die Zeit ihres Nichtseins'. Ich frage: Was nicht ist, kann das gehen? Ist es also berechtigt, daß wir, straff gesprochen, sagen, ‚es gehe über'? Es müßte ja in der Tat gehen können, ohne zu sein!

Freilich, wenn wir das ‚Entstehen' auffassen unter dem Bilde eines Dinges, das einen Übergang oder Hinübergang vornehmen soll — wie etwa ein Kahn über einen Fluß fährt, ein Mensch über eine Brücke geht — einer Tätigkeit, einer Leistung, zu der das eigene Vermögen nicht ausreicht, dann liegt sehr nahe der . . . Rekurs auf ein anderes Etwas, welches dem ersten Etwas verhelfen müsse zum Hinüberkommen. Das ‚Übergehen' geschieht dann mit Hilfe des Hinüberführens: jenes ‚ducere' tritt auf, welches in dem ‚producere' steckt, und damit stehen wir bereits an der Stelle, von der aus *Balmes* seinen Abschnitt beginnt mit den Worten: ‚Wenn wir eine produktive Tätigkeit denken u. s. w.'.

Das ist der Weg, die Vorstellungsweise, zu der wir hingelenkt

werden, wenn wir in den Begriff des Entstehens das Gedankenbild ‚Geben‘ und ‚Führen‘ hineinbringen.

Demselben räumlichen, gewissermaßen ‚lokomotorischen‘ Bilde mag auch die in Nr. 2 enthaltene Frage: ‚W o h e r soll das Sein kommen‘? vielleicht ihre Form verdanken, aber die eigentliche Wurzel dieser Frage liegt tiefer.

Wenn *Hagemann* fragt: W o d u r c h ist das Sein von A bedingt? . . . Wenn *Balmes* fragt: V o n w o i s t das Dasein des A gekommen? dann erkennt man die g e m e i n s c h a f t l i c h e Wurzel dieser Fragen leicht in einem stillschweigend zugrunde gelegten A x i o m, welches besagt: Die Existenz von A b e d a r f ü b e r h a u p t i r g e n d e i n e s E t w a s s e s, durch das, oder von dem, oder von woher es Existenz hat".

Diese Kritik *I.s* baut sich wenigstens auf folgende drei irrigen Behauptungen auf: 1. Das Wort „Übergang" in der Ausführung des *Balmes* werde in „räumlichen, gewissermaßen lokomotorischem" Sinne genommen, wie etwa in den Sätzen, in welchen vom Übergang eines „Kahnes über den Fluß" oder eines Menschen „über eine Brücke" die Rede ist; 2. die Idee eines solchen Übergangs führe *Balmes* auf den Gedanken, daß zum Entstehen einer Sache eine produktive Tätigkeit erfordert sei; 3. es werde von *Balmes* stillschweigend das Axiom zugrunde gelegt: die Existenz der entstehenden Sache bedürfe einer Wirkursache.

Was die 1. Behauptung betrifft, so ist sie deutlich im oben angeführten Zitat aus *I.* enthalten und man muß gerechtermaßen staunen, daß eine Kritik, die auf Ernst und Wissenschaftlichkeit Anspruch machen will, einen so lächerlichen Einwand erheben kann. Denn niemand außer *I.*, vorausgesetzt, daß er der deutschen Sprache mächtig ist, wird den „Übergang vom Nichtsein zum Sein" in „räumlich lokomotorichen" Sinne verstehen und in jenen Worten einen Vorgang ausgedrückt finden, wie wir ihn etwa bei der Überfahrt eines „Kahnes über den Fluß" oder beim Übergang eines Menschen „über die Brücke" vor Augen haben. Die Auffassung unseres Kritikers von jener so häufig auftretenden, allen geläufigen Metapher würde auf allen anderen Wissensgebieten dem Fluche der Lächerlichkeit verfallen. Außerdem übersehe man nicht, daß *Balmes* in seiner Ausführung ausdrücklich hervorhebt, daß die

Sache, welche jenen „Übergang“ vollziehen soll, „noch nicht ist“, also im Zeitpunkt, da der Übergang beginnen soll, noch ein reines „Nichts“ ist. Sollte wirklich der scharfsinnige spanische Philosoph den platten Widerspruch, in den er sich verwickelt, nicht gesehen haben und eine Lehre vorgetragen haben, nach welcher das, „was nicht ist, gehen könne“? Eine derartige Annahme muß durchaus zurückgewiesen werden.

Ist nun die 1. Behauptung, auf die sich die Kritik *I.s* an *Balmes* aufbaut, irrig, so ist notwendig auch die 2. falsch, nämlich *Balmes* sei durch die Idee jenes „Übergangs“ auf den Gedanken geführt worden, daß zum Entstehen eine produktive Tätigkeit erfordert sei. Denn wenn die Idee von einem „räumlich lokomotorischen“ Übergang in *Balmes* gar nicht vorhanden war, konnte sie ihn auch unmöglich auf den genannten Gedanken führen. Aber gesetzt auch, *Balmes* hätte die Idee gehabt, das Entstehen sei ein Übergang in „räumlich lokomotorischem“ Sinne, hätte sie ihn auf den Gedanken führen können, daß zum „Übergang vom Nichtsein zum Sein“ eine produktive Tätigkeit erfordert sei? — Wir antworten mit Nein. Denn jener „Übergang“ ist ja nach *Balmes* nichts anderes als der Existenzanfang, das Entstehen. Ist aber nach seiner Ansicht die entstehende Sache bereits in der Lage, einen Übergang in „räumlich“ „lokomotorischem“ Sinne zu vollziehen, so müßte sie ja schon existieren, bevor sie entstanden ist. Existiert sie aber schon vor dem Entstehen, so bedarf es doch keiner produktiven Tätigkeit mehr, damit sie zu existieren anfange. Hätte also *Balmes* tatsächlich die Idee gehabt, das Entstehen bestehe in einem „Übergang“ nach der Auslegung *I.s*, so hätte ihn diese wohl auf den Gedanken geführt, er verwickle sich in einen krassen Widerspruch, nicht aber auf den Gedanken, zum Entstehen sei eine „produktive Tätigkeit“ erfordert.

Falsch ist auch *I.s* 3. Behauptung, nämlich es werde von *Balmes* „stillschweigend das Axiom“ zugrunde gelegt: die Existenz der entstehenden Sache bedürfe einer Wirkursache. Dieser Satz findet sich zwar nicht mit diesen Worten bei *I.*; aber er ist dem Sinne nach in folgender

Aussage des Trierer Kritikers enthalten: „Wenn *Balmes* fragt: Von wo ist das Dasein des A gekommen? dann erkennt man die Wurzel dieser Frage leicht in einem stillschweigend zugrunde gelegten Axiom, welches besagt: Die Existenz von A bedarf überhaupt irgend eines Etwasses, durch das oder von dem, oder woher es Existenz hat" (S. 84). Denn ein „Etwas, durch das, von dem, von woher A Existenz hat", ist nach *I.*, wie aus obigen Ausführungen erhellt, gleichbedeutend mit „Wirkursache von A".

Diese 3. Behauptung stützt sich auf die beiden vorhergehenden Aussagen *I.s*; denn sie steht mit der ersten und zweiten Behauptung im Zusammenhang und ist von denselben irgendwie abgeleitet. Nun aber ist die erste und zweite irrig; also ist auch die dritte falsch. Ferner findet *I.* den Grund für seine dritte Behauptung in der Frage des *Balmes*: „Von wo (genau „woher") soll das Dasein kommen?" (S. 84). Doch in diesem „von wo" kann nur eine willkürliche Auslegung den „transitiven Gedanken" des Bewirkens entdecken, wie wir oben gezeigt haben. Außerdem sagt *Balmes* in seinem Beweise ausdrücklich: „Setzen wir kein anderes Sein voraus, das sie (die Sache, welche entstanden ist) hervorgebracht haben könnte" (a. a. S. 203). Mit welchem Schein des Rechtes also behauptet *I.*, *Balmes* habe „stillschweigend das Axiom" zugrunde gelegt, die entstehende Sache bedürfe einer Wirkursache? Wer endlich die Ausführung des *Balmes* mit logischem Blick prüft, wird entdecken, daß dieser Philosoph die Notwendigkeit einer Wirkursache für das Entstehen einer Sache aus der Unmöglichkeit einer anderen Entstehungsweise ableitet, nicht aber „stillschweigend als Axiom" voraussetzt.

8. In aller Kürze sei an dieser Stelle noch der dritte Weg erwähnt, auf dem kath. Apologeten den Beweis für das Kausalgesetz: „Jedes Entstehen hat eine Wirkursache" erschlichen haben sollen, wir meinen die Zugrundelegung des Prinzips vom hinreichenden Grund.

Diesbezüglich schreibt *I.*[1]: „Der von mehreren Schriftstellern vorgetragene, auf den als Axiom aufgestellten ‚Satz vom zureichenden

[1]) S. 51, Ergebnis.

Grunde' gestützte Beweis setzt als schon feststehend voraus, daß alles, was ist, demnach auch alles, was entstanden ist, außer und neben dieser Existenz auch noch einen Grund, ,Ursache' benannt, seiner Existenz besitze. Der Besitz dieser Ursache kann also nicht als Frucht eines solchen Beweises hingestellt werden, weil er bei Aufstellung der ,Voraussetzung' schon als Axiom mit vorausgesetzt ist".

Hiezu bemerken wir: a) Es ist keineswegs die Lehre der kath. Apologeten, daß „alles, was ist, außer und neben dieser Existenz auch noch einen Grund ,Ursache' seiner Existenz besitze". Denn nach der Auffassung der kath. Apologeten besitzt zwar auch Gott einen Grund seiner Existenz; aber dieser Grund ist nach ihrer Lehre durchaus nicht „außer und neben der Existenz" des göttlichen Wesens und kann auch nicht Ursache (Wirkursache) Gottes genannt werden[1]. *Stöckl-Wohlmuth* schreibt a. a. O. ausdrücklich: „Grund der Existenz muß nicht gerade die Wirkursache sein, die Existenz kann auch ihren Grund in der Wesenheit haben. Zum Grund der Existenz gehören endlich auch bloße Bedingungen". Jener Satz *L.s* ist also in seiner Allgemeinheit falsch.

b) Es ist allerdings wahr, daß nach der Lehre der kath. Apologeten alles, „was entstanden ist, außer und neben dieser Existenz auch noch einen Grund ,Ursache' seiner Existenz besitze". Aber diese Wahrheit liegt noch nicht im Satz vom hinreichenden Grund ausgedrückt. Wenn darum die kath. Apologeten in den Vordersätzen ihres Beweises für das Kausalitätsprinzip z. B. mit *Gutberlet* erklären: „Wenn etwas anfängt zu existieren, so muß ein hinreichender Grund für den Anfang der Existenz dasein"; so wollen sie damit nicht sagen: „Alles, was zu existieren anfängt, muß eine Ursache besitzen". Denn der Ausdruck „Grund" bedeutet nach ihnen nicht dasselbe wie „Ursache" (Wirkursache); sonst könnte dieses Wort unmöglich auf eine Sache, z. B. auf den Grund des göttlichen Daseins bezogen werden, welche nicht Ursache ist.

---

[1] Vgl. z. B. *Gutberlet*, Theodicee⁴ S. 30; *Christ. Pesch*, Theol. Zeitfragen S. 162; *Lehmen*, Lehrbuch der Philos. III S. 28; *Brors* Die Wahrheit I S. 80; *Wohlmuth*, Lehrbuch der Philos. von *Alb. Stöckl* II⁸ S. 373.

Und auch dann, wenn der Grund in der ontologischen Ordnung zugleich Wirkursache ist, bezeichnet der Ausdruck „hinreichender Grund" denselben nicht als Ursache: denn der Gattungsname bezeichnet, auf die Arten angewandt, unmittelbar niemals die Art als solche, sondern stets die in den verschiedenen Arten verwirklichte Gattung, d. h. die Summe der Merkmale, welche den Inhalt des Gattungsbegriffes ausmachen. Darum ist die Behauptung *I.s* falsch, daß die kath. Apologeten, welche das Kausalitätsgesetz mit Zuhilfenahme des Prinzips vom zureichenden Grund im oben erklärten Sinn zu beweisen suchen, in ihren Argumenten bereits „als feststehend voraussetzen", was zu beweisen ist, mit anderen Worten, daß ihr Beweis erschlichen sei. Auch geht es nicht an, daß unser Kritiker „zur Erzielung größerer Klarheit" den Satz: „Jedes B., welches entsteht, hat einen zureichenden Grund" dem Sinne nach identisch nimmt mit: „Jedes B., welches entsteht, hat eine Ursache seines Existenzbeginns" (S. 48). Es ist also auch dieses dritte Prinzip, aus welchem *I.* die Erschleichung des Beweises dartun will, als verfehlt anzusehen.

Man halte uns nicht entgegen, nach *Gutberlet*[1]) sei das Kausalitätsprinzip: „Was anfängt zu existieren, verlangt eine Ursache der anfangenden Existenz", nur ein besonderer Fall des allgemeinen Prinzips: „Alles, was ist, muß einen hinreichenden Grund seines Seins haben, wie auch die Ursache nur eine besondere Art von Grund, nämlich der werdenden Existenz sei". Denn daraus ergibt sich nur, daß jede Ursache ein hinreichender Grund, nicht aber, daß jeder hinreichende Grund eine Ursache ist. Zwischen den Begriffen „hinreichender Grund" und „Ursache" besteht nicht eine wechselseitige, sondern eine einseitige Identität, so ähnlich wie zwischen den Begriffen „ebene Figur" und „Dreieck". Wie es darum unlogisch wäre, aus dem Satz: „Jedes Dreieck ist eine ebene Figur" zu schließen: also ist jede ebene Figur ein Dreieck, so widerspricht es den Gesetzen der Logik, mit *I.* aus der Behauptung: „Jede Ursache ist ein hinreichender Grund" den Satz abzuleiten: also ist jeder hinreichende Grund eine Ursache.

---

[1]) Met[4] S. 126.

Wir haben uns in obigen Darlegungen nicht ausdrücklich auf den Satz vom zureichenden Grund berufen. Aber auch wenn wir unseren Beweis für den analytischen Charakter des Kausalitätsgesetzes in der Formel: „Jedes Entstehen ist eine Wirkung" auf das Prinzip vom zureichenden Grund aufgebaut hätten, dürften zu unserer Verteidigung diese kurzen Bemerkungen genügen. Denn wir haben an einer anderen Stelle über diesen hochwichtigen Grundsatz ausführlich gehandelt und die Bedenken *I.s* zerstreut[1]).

Aus dem Gesagten erhellt, daß der analytische Charakter des Kausalgesetzes in der Formel: „Jedes Entstehen ist eine Wirkung", unleugbar ist, und daß die Einwendungen *I.s*, insofern sie sich gegen unsere obigen Ausführungen richten, der wissenschaftlichen Grundlage entbehren.

[1]) Siehe diese Zeitschrift 47 (1923) 329—368.

Der neuentdeckte Kommentar des hl. Ephraem zur Apostelgeschichte

Von August Merk S. J.—Valkenburg

(II. Artikel)

V.

Der geschichtliche, theologische und exegetische Ertrag des neuen Kommentars mag vielleicht nicht völlig den Erwartungen entsprechen, mit denen wir an ihn herangetreten sind. Eine Bestätigung der Auffassungen und Lehrmeinungen *E.s* konnte in mancher Beziehung aus seiner Erklärung der Apostelgeschichte genommen werden, auch Neues ließ sich da und dort feststellen. Doch liegt die Bedeutung des Kommentars unstreitig in einer andern Richtung. *E.* hat uns den Text der Apg, wie er zu seiner Zeit in der syrischen Kirche gelesen wurde und der uns heute zugänglichen Gestalt voraufgeht, zu einem großen Teil überliefert. Zu den spärlichen Zitaten, die aus seinen andern Schriften bekannt waren, traten seit 1894 und 1896 die zahlreichen Scholien, die den Vermutungen früherer Zeit über die altsyrische Textform eine sichere Unterlage gaben. Jetzt ist diese Form aus noch viel umfangreicheren Belegen mit voller Sicherheit zu erheben. Es soll deshalb im folgenden eine möglichst erschöpfende Würdigung des Tatbestandes versucht werden. Auch die Anführungen der übrigen Werke sollen berücksichtigt werden. Manche Anspielungen und Erklärungen aus den Paulusbriefen bieten eine willkommene und treffende Bestätigung zum Text des Actuskommentars.

1. Zu Beginn der Untersuchung erheischt eine wichtige Vorfrage Beantwortung. Unser armenischer Text stellt nicht

die Urgestalt des Kommentars dar; somit erscheint auch der syrische Schrifttext nicht in seinem eigenen, sondern in fremdem Gewand, und wir haben uns Rechenschaft zu geben, ob wir nicht, abgesehen von den Ungenauigkeiten, die aus einer freieren Wiedergabe des Schrifttextes folgen können, noch weitere Einschränkungen in bezug auf die Zuverlässigkeit unserer Überlieferung machen müssen. Eine Prüfung ist umso dringender erfordert, als sich das Bedenken aufdrängt, daß der Schrifttext des Kommentars stark von dem Text der armenischen Bibel beeinflußt erscheint. *Conybeare* hat den Satz aufgestellt, die armenische Übersetzung sei von einem gemacht, der die armenische Vulgata zur Hand hatte, denn die Zitate seien immer nach dem Text dieser Vulgata gegeben[1]).

Für den Pauluskommentar *E.s* trifft das Urteil sicher bis zu einem gewissen Grade zu. Manche Texte stimmen im Wortlaut häufig so auffällig mit dem Bibeltext überein, daß dessen Einfluß unverkennbar ist.

Jetzt, da der Actuskommentar zum größten Teil vorliegt, ist es möglich, einen etwaigen Einfluß des Bearbeiters der Katene auf den Schrifttext auszuschalten. Ein Vergleich zwischen Scholien- und Kommentartext zeigt übrigens, daß der Katenenkompilator der Versuchung, *E.s* Text durch seinen Schrifttext, zu ersetzen, kaum erlegen ist. Doch finden sich einige wichtigere Texte, bei denen Abweichungen zu erkennen sind.

Die Untersuchung sämtlicher Schriftstellen in Kommentar wie in Scholien hat zu dem Ergebnis geführt, daß häufig der Wortlaut der armenischen Bibel bis in alle Einzelheiten übernommen ist, daß jedoch eben so oft Unterschiede sowohl in der Wortwahl wie in der Wortfolge zutage treten. Bisweilen sind die Verschiedenheiten sehr gering, in andern Fällen machen sie sich stark geltend. Als Beispiele seien nur genannt Apg 2,13. 15. 17. 29. 36; 3,13 f. 17. 18 f. 22 f; 4,25 ff. 31. 33; 5,42; 9,27. 30. In derselben Weise läßt sich der Vergleich mit gleichem Ergebnis bis zum Schluß des Buches durchführen.

---

[1]) The American Journal of Philologie 17 (1896) 139.

Unbestreitbar kennt der Übersetzer seinen Schrifttext und folgt ihm unwillkürlich. Doch begibt er sich nicht in vollständige Abhängigkeit ihm gegenüber, sondern wahrt sich ein großes Maß von Freiheit. Diese Behauptung gewinnt eine Bestätigung durch die S. 45 f erwähnte und durch Beispiele erhärtete Abhängigkeit vieler Namen von einer nichtarmenischen Quelle.

Es mögen nach diesen Feststellungen Unsicherheiten bezüglich des Textes, den *E.* gebraucht, vorliegen, trotzdem läßt sich der Textcharakter mit vollster Gewißheit ermitteln.

2. In der folgenden Aufzählung der Texte erscheinen auch einige, die mehr wegen der Erklärung *E.s* aufgenommen sind, als weil sie einen eigenartigen Text böten[1].

1,2 (S. 12,7 f). ἐκέλευσε κηρύσσειν τὸ εὐαγγέλιον; cf D syhm sa Aug Barn?

1,4 συναλιζόμενος hat *E.* mit andern Übersetzungen vom Speisegenuß verstanden, da die Stelle als Beweis für die Wahrheit der körperlichen Auferstehung verwertet wird. Die Deutung ergibt sich aus Scholion S. 21.

1,5 Im Kommentar zu Eph 4,10 (S. 150) beruft sich *E.* auf dieses Wort des Herrn: „quam recipitis vos non post multos dies, sed usque ad Pentecosten". So D sa Aug.

1,7 ist im Diatessaronkommentar dreimal angeführt. S. 109 (arm. 100) „Nicht ist es euch gegeben zu wissen Stunden und Zeiten". S. 179 (arm. 165) „Nicht ist es euch gegeben, die Zeiten zu wissen und die richtigen Stunden" (bari). S. 215 (arm. 197) „Nicht ist es eure Sache, zu wissen die Tage und die Zeiten". An allen 3 Stellen ist zu ἐστίν ein Zusatz gemacht, der sonst nicht bekannt zu sein scheint. Im Apg-Kommentar ist zur Stelle nichts erhalten.

2,2—4 Für den Text *E.s* ist das Scholion S. 45 wichtig, weil in ihm ein wirkliches Zitat vorzuliegen scheint; es lautet: „Die Stimme eines starken Sturmes entstand an dem Ort, an dem die Apostel Jesu versammelt waren, und ein angenehmer Wohlgeruch strömte

[1] Im folgenden ist häufig auf *Th. Zahn*, Die Urausgabe der Apostelgeschichte, verwiesen, da bisher niemand, auch *Herm. v. Soden* nicht, in ähnlicher Vollständigkeit und Genauigkeit gerade die westlichen Zeugen und die *Ephraem*scholien berücksichtigt hat.

bei dem Wehen des Sturmes aus und das ganze Haus wurde erfüllt".

Da anderswo nicht die Rede ist vom Wahrnehmen des Wohlgeruchs bei der Geistmitteilung, könnte die Vermutung nahe liegen, daß *E.* den Text wie an andern Stellen so auch hier aus sich erweitert habe. Aber es ist nicht zweifelhaft, daß *E.* hier seinem Text folgt. Er spricht so häufig und so bestimmt von diesem Wohlgeruch, beruft sich auf denselben als Erweis der Sendung des Geistes und läßt selbst Petrus darauf bezug nehmen.

Schon im nächsten Scholion (S. 45), wo die Worte angeführt sind: „und erfüllte das ganze Haus, in dem sie saßen", wird die Frage gestellt: „Und wie erfüllte der Sturm das Haus? Offenbar durch den angenehmen Wohlgeruch und das glänzende Licht". 2,6 „Als dieses Geräusch entstand, kam die Menge zusammen und ward bestürzt". „Die ‚Stimme', führt *E.* aus, „die vom Himmel kam, war in der ganzen Stadt vernehmbar und der Wohlgeruch, der beim Wehen des Sturmes ausströmte, führte viele Menschen dorthin". Scholion 49. Auch im folgenden Scholion ist der Wohlgeruch erwähnt, der die Menge zusammenführt, er wird also an beiden Stellen gedacht als auch außerhalb des Hauses wahrnehmbar. Selbst in der Rede des Petrus wird er erwähnt. Dieser sagt in Ausführung von Apg 2,33: „die Gottesverheißung ist erfüllt worden heute, wie bezeugen die Stimme von oben und der Wohlgeruch drinnen und die Sprachen, die in uns allen reden, bezeugen für uns"[1]). Im gleichen Sinne spricht Petrus später: „und für uns zeugen, siehe, die Stimme und der Wohlgeruch und alle Sprachen", S. 14,25 f. Noch einmal gibt Petrus dieselbe Aufzählung, S. 15,31. Aus der Art der Einführung an der ersten Stelle und der Häufigkeit der Berufung auf den Wohlgeruch in Verbindung mit den beiden andern Gliedern, die dem Schrifttext entnommen sind, darf auch das dritte dem Text *E.s* zuerkannt werden. Es ist darum nicht glaublich, daß *E.* hier unter dem Einfluß der vom 2. Jahrh. an nachweisbaren Vorstellung steht, nach der die Mitteilung des Geistes unter dem Ausströmen eines Wohlgeruchs erfolgt. Die Vorstellung mag zur Bildung des Einschubs in unsern Text mitgewirkt haben, die Aufnahme wird aber nicht erst durch *E.* geschehen sein. Bis jetzt ist freilich kein anderer Zeuge für die Erweiterung beizubringen.

[1]) So lautet der Text S. 14,12. Man ist versucht, „mez" für uns in „zez" euch umzuändern. Aber auch der jetzige Text ergibt einen guten Sinn, und im folgenden wiederholt sich dasselbe „und für uns zeugen" S. 14,25. Eine Änderung ist demnach nicht geboten.

Die Auffassung selbst ist in der Gnosis wohl bekannt. *Irenaeus* berichtet von einem Ritus der Markosier, nach dem der Täufling mit einer Salbe gesalbt wird, die als Sinnbild τῆς ὑπὲρ ὅλα εὐωδίας erscheint[1]. Ausdrücklich in Verbindung mit dem Geiste bringt *Irenaeus* die Ptolemäer, nach deren Lehre die Weisheit (Achamoth) von Christus und dem Heiligen Geist eine gewisse ὀδμὴ ἀφθαρσίας erhalten habe[2]. Ähnliches wird auch von den Sethianern gelehrt[3]. Das von Paulus wiederholt gebrauchte Bild vom Wohlgeruch hat mit der Mitteilung des Geistes unmittelbar nichts zu tun und ist nur Bild (2 Kor 2,15; Eph 5,2; Phil 4,8); eher könnte an Rom 15,16 gedacht werden, aber gerade dort, wo von den Heiden gesprochen wird als einer Gott wohlgefälligen Opfergabe, die durch den Heiligen Geist geheiligt ist, fehlt das Wort vom Wohlgeruch.

2,24 (S. 14,20 f) wird ᾅδου vorausgesetzt mit D e Vg sy^p bo *Polyc. Iren. Epiph.*

2,37 (S. 15,37) läßt *E.* das Volk fragen: „Was also sollen wir tun, daß wir leben?" Die letzten Worte werden nicht als Schriftworte gelten müssen, sie sind vielleicht durch 2,40 nahegelegt (σώθητε). Das griechische Wort wird in der arm. Bibel und sonst häufig durch „leben" übersetzt. Die Stelle ist auch Op. Syr. I 534 A angeführt, doch ohne Zusatz: „Was sollen wir tun, Brüder?"

3,6 im Diatessaronkommentar: „Gold und Silber habe ich nicht" (S. 51, arm. 48). Unser Kommentar hat die Stelle nicht, somit ist nicht auszumachen, ob die Umstellung nur zufällig ist oder den Text *E.s* geben soll. Sie ist sonst nicht belegt.

3,17 (S. 15,12) „Wir wissen, daß ihr das aus Unwissenheit getan habt". Dadurch wird die Lesart von D h bestätigt, nicht weniger die Anführung *E.s* selbst 1 Kor 2,8 (S. 51, arm. 55), wo ein Zweifel hätte bleiben können, weil dort der Text mit den Worten eingeführt wird: „die Apostel sprachen". Der Text ist an der Stelle vollständiger gegeben, er lautet: „Wir wissen, daß ihr es aus Irrtum und Täuschung getan habt. So bekehret euch und tut Buße, und niemand rechnet das zur Sünde

[1] Adv. haer. 1. 14,2 f. [2] 1. 1,7.

[3] *Hippolyt*, Refut. omn. haer. 5,19, 3 ff (ed. *Wendland* 116 f). Vgl. *Bousset*, Gnosis 120. 301 f. *Weinel*, Wirkungen des Geistes und der Geister.

an". Da die letzten Worte eine Umschreibung von 3,19 sind, wird aus der Umstellung der Worte: „bekehret euch, tut Buße", kein sicherer Schluß zu ziehen sein.

3,20 (S. 15,19) „damit kommen für euch". *E.* bestätigt wohl nicht das Compositum ἐπέλθωσιν von D, dagegen den Zusatz ὑμῖν nach ἔλθωσιν mit syp[h]* bo *Iren* (*Tert* E h).

4,31 (S. 16,23 f). „Und ohne Furcht redeten sie zu jedem Menschen, der ihr Wort hören wollte". So etwa DE *Iren Augustin* („zu jedem, der glauben wollte").

5,36 (Diatess. 210, arm. 192). „Theudas sagte, er sei ein Großer". So mit BSAC u. s. w. D hg syp. Unser Kommentar läßt Thavde als Gesalbten bezeichnet werden (S. 17,16).

5,41 (Diatess. 64, arm. 58). „Die Apostel freuten sich, als sie schimpflich behandelt wurden, weil sie gewürdigt wurden beschimpft zu werden um seines Namens willen". Derselbe Text Op. syr. I 371, mit *Orig.* 917 (*Soden* α264) 1874 (*Soden* α7) 1898 (*Soden* α70) u. a.

7,52 (Op. Syr. I 406E). „Welchen von den Propheten haben nicht verfolgt und getötet eure Väter?" Ebenso syp.

8,39 (S. 19,3 f) wird das Herabkommen des Hl. Geistes auf den Eunuchen erwähnt, also der Text von A al. p w syh* arm: πνεῦμα ἅγιον ἐπέπεσεν.

9,4 (S. 19,12 f) legt *E.* Gewicht auf die Wortfolge, wenn er sagt: „Saul fiel erschreckt nieder, nicht nach der Stimme, sondern vor der Stimme". Da im weiteren sehr viel von dem Schrecken und der Furcht Sauls die Rede ist (S. 20,14. 16. 20 ff), so wird er in seinem Text 9,5 wohl auch gelesen haben: „zitternd und fürchtend" mit h p t Hil syhm.

9,10 (S. 21,43) läßt *E.* das Gesicht an Ananias ausdrücklich in der Nacht geschehen. Das mag indes auf eigene Deutung zurückgehen.

9,12 (S. 21,44) spricht *E.* von einer zweiten Erscheinung des Herrn an Saul. Somit werden die Worte „im Gesichte" zu seinem Text gehören.

9,27 (S. 21,61). „Barnabas nahm ihn bei der Hand". So auch 1522 (früher 218, *Soden* α464), gegen sy.

10,20 (S. 22,8) läßt *E.* bei der fast wörtlich genauen Anführung κατάβηθι fort, mit 1898 (früher 505, *Soden* α70).

10,27 (S. 22,11) „er führte ihn in sein Haus". Die letzten Worte 323 (*Soden* α157) 440 (*Soden* δ260) t.

10,36 *E.* nennt Tabitha zweimal die „selige Frau" (S. 10,34: 21,66). Derselbe ungewöhnliche Ausdruck kehrt wieder in den „Carmina Nisibena"[1]).

10,41 (S. 22,18 f) hier spricht Petrus von den 40 Tagen, während deren Christus noch blieb und nach deren Verlauf er aufgenommen wurde. Dasselbe läßt *E.* Petrus in den „Actus Apostolorum" sagen (Diatessaron S. 222): Nach der Auferstehung haben, während der Zeit von 40 Tagen mit ihm gegessen und getrunken". Vgl. zu den 40 Tagen D E g p t syh* sa got.

12,4 (S. 23,4). Petrus soll nach *E.* sogleich am Morgen nach seiner Gefangennehmung getötet werden. Wohin sich Petrus nach der Befreiung wendet, ist hier nicht gesagt. „Er ging in eine andere Provinz, das Evangelium verkünden" (S. 23,12 f). Hingegen bietet die Inhaltsangabe die Nachricht: „in derselben Nacht löste der Engel die Ketten und er ging fort und rettete sich nach Kesaria" (S. 10,44 f). Der Text ist, wie er jetzt liegt, nicht mißverständlich, aber es mag ursprünglich Caesarea sich auf Agrippa bezogen haben.

12,12 (S. 23,7 f) „wo alle Brüder versammelt waren", gegen ἱκανοί.

12,19 (S. 23,13 f) mag *E.* mit D sy arm bo gelesen haben ἀποκτανθῆναι statt ἀπαχθῆναι, er sagt: „er tötete die Wächter".

12,23 (S. 23,17 f) „als er vom Throne herabstieg", mit D. In den Ausgaben hätte wohl die Umstellung von syp bemerkt werden dürfen: „Und weil er Gott die Ehre nicht gab, schlug ihn sofort der Engel des Herrn".

13,6 (S. 23,13) der Name Barschouma, der auch in der Einleitung (S. 10,50) und im Pauluskommentar (S. 247) gleichlautend ist und aus dem Syrischen stammt,

---

[1]) 53,90 ed. *Bickell* S. 107.

wie auch syp noch liest, ist vielleicht durch Verschreibung aus Barjesu entstanden[1]). Wenn *E.* die Worte des Apostels gegen den Magier erweitert: „du sollst blind sein gegen das Licht dieses Tages und nicht sehen die Sonne", so wäre der Schluß auf einen solchen Apg-Text zu weit gehend (S. 24,15).

13,46 (Diatess. 91, arm. 83) sprechen die Apostel: „von nun an wenden wir uns den Heiden zu. Die Anfangsworte sind sonst nicht zu belegen. Sie stammen wohl aus Apg 18,6.

13,50 (S. **24,22** f) hat *E.* allein eine Dreiteilung: „Die Obersten und die vornehmen Frauen und die Großen der Stadt"

Es wäre möglich, eine Zweiteilung durch Verbindung der letzten Glieder zu erreichen: „die vornehmen und angesehenen Frauen der Stadt" Allein diese Verbindung wäre ganz gegen jede Überlieferung. Das letzte Glied entspricht auch dem hergebrachten Text τοὺς πρώτους τῆς πόλεως. Doch bleibt bestehen, daß bei der Dreiteilung das zweite Glied des gewöhnlichen Textes wiederholt ist und von *E.* vorausgenommen wird. Dasselbe, aber ohne Wiederholung findet sich auch 2 Tim 3,11 (S. 264) und wird demnach *E.s* Text sein. An derselben Stelle hat *E.* wie im Apg-Kommentar σεβομένας ausgelassen, was doch wohl kein Zufall ist.

14,2 (S. 24,2). „Aber die Ältesten erhoben sich und verfolgten die Gerechten". Vgl. D (doppelte Lesart, „die Vorsteher der Synagoge der Juden"). Vgl. syhm, „Verfolgung" D syhm, „verfolgten" *Ephraem.* Von derselben Verfolgung ist auch 2 Tim (264), jedoch in andern Worten die Rede. Weil dort die Verfolgung stattfindet nach der ersten, früheren Trübsal, schließt *Zahn* auf eine in Ikonium selbst voraufgegangene. Doch ist der Schluß nicht zwingend, und im Apg-Kommentar deutet *E.* davon nichts an[2]).

14,13 (S. 24,6 f). „Die Priester brachten herbei". Ebenso D g. Der Zusatz: „τοῦ πυλῶνος an die Türe ihres Hauses, wo sie wohnten", ist sonst nicht bezeugt, also vielleicht frei erweitert.

[1]) Sonst vgl. *Zahn*, Forsch. IX 352 f.

[2]) *Zahn* a. a. O. 357 f.

14,20 (S. 25,27). „Als der Tag zu Ende gegangen und es dunkel geworden war". Dieser Text war bisher nur zum Teil zu belegen. „Als es Abend geworden" war. „Am Abend" h. *E.* fährt fort: „die Jünger brachten ihn heimlich in die Stadt". Eine gewisse Verwandtschaft zeigt ein Zweig der bo Überlieferung: „er ging mit ihnen". Ein sa Text: „sie gingen in die Stadt". Auch zu dieser Stelle hat 2 Tim eine Parallele, in der auch berichtet ist, daß man Paulus für tot gehalten, was hier übergangen ist. An dieser Stelle finden sich einige sprachliche Übereinstimmungen zwischen Apg- und Pauluskommentar, während sie an den beiden ersten fast vollständig fehlen.

14,22 (S. 25,31 f) fügt *E.* am Schluß bei: „das durch uns verkündet wird". Der Zusatz wird von ihm stammen.

Eine ganz eigenartige Erweiterung finden wir bei *E.* nach Apg 14,22, indem er noch einmal Ikonier und Antiochener den Aposteln in andere, nicht genannte Städte nachziehen läßt, wegen des Evangeliums, das sie verkündeten, S. 25,33 ff. Dann erst wird (14,23) die Einsetzung von Presbytern und Diakonen erzählt. Der Bericht mag mit der von syhm angedeuteten zweiten Verfolgung in Ikonium zusammenhängen, sie kann aber nicht dieselbe sein, da es Leute von Ikonium sind, die Paulus folgen.

15,1 (S. 25,31 f). Hier spricht *E.* von Schülern des Petrus, die in Antiochien die Streitfrage über Beobachtung des Gesetzes aufwerfen.

Der Kommentartext ist etwas schadhaft und läßt nicht erkennen, wer die Unruhestifter sind. P. *Akinian* ergänzt „von Schmavon". Der Scholientext nennt sie nicht unmittelbare Simonsjünger, sondern Jünger von Petrusleuten. Der Unterschied ist freilich nicht von Belang. Da sofort später auch im Kommentar der Name Petros steht, wird er auch vorher in Übereinstimmung mit dem Scholion zu ergänzen sein.

Ein ähnlicher Apg-Text ist bislang nicht zu erweisen. Vielleicht hat *E.* seine Aussage aus einer Verbindung von Gal und Cor mit unserer Stelle gewonnen. Indes ist zu erwägen, daß die Worte, die *E.* den Leuten in den Mund legt, sehr bestimmt lauten. „Wenn ihr nicht nach der Ver-

kündigung des Petrus und seiner Gefährten glaubt, könnt ihr nicht gerettet werden"[1]).

Nach *E.s* Darstellung nimmt Paulus, der aber nicht ausdrücklich genannt ist, den Kampf auf und spricht: „Die Beschneidung und das Gesetz soll man nicht abschaffen, denn auch bei den Aposteln beobachtet man sie. Aber es ist recht, daß jeder in dem Glauben, in dem er ist, verbleibe". Dem Sinne nach haben diese Worte D g w syhm.

Im gleichen Zusammenhang scheint *E.* auch den Zusatz von D syhm gelesen zu haben, wenn er fortfährt: „Als die Judäer sahen, daß die Jünger des Paulus in großer Bestürzung waren und sich nicht überzeugen konnten, das Gesetz zu beobachten und nicht es zu mißachten, wurden sie zornig und erhoben sich gegen sie und wollten die Sache vor die Apostel und die Ältesten in Judaea bringen" (S. 26,12 ff). Das ist im wesentlichen der Text von D, wenn auch in weiterer Ausführung, was bei *E.* nach den beigebrachten Beispielen häufiger ist. Im Scholion S. 261 f steht allerdings genau der gewöhnliche Text von Apg 15,2. Hier liegt ein Fall vor, in dem die Scholienüberlieferung sich als weniger getreu erweist, denn der Text kann gegen die Fassung im Kommentar selbst nicht die altsyrische Gestalt bieten. Ob nicht das ganze Scholion fälschlich *E.* zugeschrieben ist? Sein Inhalt läßt sich nicht leicht mit dem Kommentartext in Einklang bringen.

Nach der Darstellung von Scholion S. 262 f, die zum Teil die Lücke des Kommentars nach 15,2—7 ausfüllt, scheint *E.* den Vorfall in Antiochien (Gal 2,11—21) zwischen Petrus und Paulus, den er erwähnt, vor die Verhandlungen in Jerusalem zu verlegen. Aus der Erklärung zum Galaterbrief läßt sich dafür indes nichts entnehmen.

15,12 (S. 26,17 ff). Nach der Rede des Petrus fährt *E.* fort: „Die Ältesten stimmten den Worten Simons zu". So D syh. Die Stelle ist nach dem Katenentext ergänzt, da im Kommentar hier der Text sehr gelitten hat. Doch ist so viel erhalten, daß der Wortlaut mit hinrei-

[1]) Vgl. *Zahn* IX 292 unten.

chender Sicherheit hergestellt werden kann. Jedenfalls ist das entscheidende Wort „hacezan sie stimmten zu".

15,17 (S. 27,29) hat *E.* im Anfang die Worte: „damit viele würden..." (oder „die vielen"). Die Worte sind allerdings nicht ganz sicher, es muß nachher noch etwas vor ὅπως ἂν gestanden haben. Dagegen ist οἱ κατάλοιποι ausgefallen. Vielleicht ist es in οἱ πολλοί zu erkennen.

15,20 (S. 27,36 f) lautet der Vorschlag des Jakobus: „sich fern halten vom Opfern an die Götzen, von Unzucht und dem Blute, das heißt, daß sie nicht genießen sollen vom Blute". Also ist καὶ τοῦ πνικτοῦ ausgelassen, wenn auch das letzte Glied durchaus im Sinne eines Zeremonialgesetzes von *E.* aufgefaßt wird. Da gerade hier der Text vollständig erhalten ist, kann über die Fassung kein Zweifel bestehen. Ebensowenig ist zweifelhaft, daß die goldene Regel hier kein Stelle haben konnte. Denn wenn auch S. 27, Zeile 38 ein oder zwei Worte mehr geschrieben waren, so reichte der Raum nicht aus, um sie unterzubringen.

Im folgenden ist der Text stark verderbt; auch die Katene läßt uns fast ganz im Stich. Der Apostelbrief ist offenbar nicht seinem ganzen Wortlaut nach mitgeteilt. S. 27,43 f ist auf die Rede des Jakobus verwiesen, nach dessen Vorschlag der Brief abgefaßt sei. So dürfte mit P. *Akinian* der unvollständige Text zu ergänzen sein. Dann folgt jedoch der Schluß des Briefes in ausführlicherer Fassung. Leider ist auch hier (S. 27,44—55) nur der Schluß der Zeilen erhalten. Schade, daß gerade Zeile 45 nicht unversehrt ist, denn sie enthält die goldene Regel, den Text, der von *Aristides* an so stark bezeugt ist.

Erhalten sind die Worte: „qez, tschar e enkeri qum für dich, ist böse für deinen Nächsten". Der Herausgeber hat, da die Scholien hier ganz versagen, den Anfang des Satzes in folgender Weise ergänzt: „or intsch avgut e, was nützlich ist", dann folgen die oben angeführten Worte. Doch kann diese Ergänzung nicht zutreffen, denn es ergäbe sich kein guter Sinn: „Was dir nützlich ist, ist deinem Nächsten böse". Es müßte wenigstens ein „otsch", nicht im Anfang eingeschaltet werden. Da *E.* im Kommentar zu Rom 3,21 u. 8,9 (S. 9. 29) ein ähnliches Wort anführt, wird es naheliegen, dasselbe zur Ergänzung herüberzunehmen:

„Was dir böse scheint, tue deinem Nächsten nicht". Im Armenischen lautet der Text beidemal vollständig gleich (S. 15. 32). *Zahn* hat wohl Recht, wenn er den Spruch an der ersten Stelle als alttestamentliches Gebot auffaßt und an Tob 4,16 denkt; dagegen wird an der zweiten Stelle der Inhalt des Spruches offenkundig in Gegensatz zur Gerechtigkeit des alten Gesetzes gestellt. Ein drittesmal begegnet der Spruch im Diatessaronkommentar (S. 285, armen. S. 258): „er hütet sich, daß er das, was ihm böse erscheint, seinem Nächsten nicht tue". Die Wortstellung ist verschieden, aber die Ausdrücke gleich. Und im Zusammenhang wird der Spruch in einen gewissen Gegensatz mit dem andern gebracht: „er beeilt sich, daß er das, was ihm gut scheint, auch andern tue", offensichtlich in Anspielung an Matth 7,12 oder Luc 6,31[1].

Im Actuskommentar kann der Spruch nicht vollständig gleichlautend gewesen sein. Aber im wesentlichen ist es dieselbe Regel, die von *Ephraem* aufgestellt wird, wenn er die Worte anführt. Ich möchte die Ergänzung in folgender Weise vorschlagen: „o r i n t s c h t s c h a r e (oder t h o v i) q e z. t s c h a r e e n k e r i q u m, was dir böse ist (gilt), ist böse für deinen Nächsten". Doch wie immer die Ergänzung versucht werden mag, sicher ist, daß *E.* den Zusatz, wenn auch in einer sonst nicht bezeugten Form gekannt und anerkannt hat. Wenn er dazu im Eingang zu 1 Tim (S. 243) bei der Nennung des Aposteldekrets wiederum nur die 3 Glieder ohne πνιχτόν aufzählt, so ist das nicht eine ungenaue Angabe, sondern s e i n Text. Und es bestätigt sich, daß auch nach dieser Seite hin der altsyrische Text vollständig mit den andern gleichgearteten Zeugen geht. Darnach sind *Zahns* Ausführungen IX 361, 364 zu berichtigen.

15,34 (S. 28,56 f). „Und Judas kehrte nach einer Reihe von Tagen nach Jerusalem zurück, Silas aber blieb bei Paulus". So DC 58 137 lat sy^h sa arm.

15,36 (S. 28,60 f). „Diese Aufforderung schien in den Augen des Barnabas gut". So sy^{h*}.

15,41 (S. 28,70 f). Der *E.*text, der das Scholion S. 285 bestätigt, spricht von dem Brief der Apostel, den Paulus nach Syrien und Kilikien brachte, nicht von den ἐντολαί.

[1] Doch ist Tob 4,16 sowohl im Syrischen wie Armenischen vollkommen mit unserm griechischen Text gleich und stimmt nicht mit den *E.*zitaten überein. Diese sind hinwieder an den 3 Stellen so übereinstimmend, daß *E.* einen festen Text im Auge haben muß. Aber er wird sowohl wegen der verschiedenen Fassung wie wegen des Hinweises auf das AT nicht an Apg 15 gedacht haben.

16,1 (S. 28,1). Hier sind die Worte „Derbe und" ausgelassen, nur Lystra wird genannt.

16,3 (S. 29,19) erklärt *E.*, der Vater des Timotheus sei reich gewesen. Er muß das im Text gelesen haben, zumal dieselbe Bemerkung auch im Anfang des 2 Timbriefs steht (S. 256): „Tim war das Kind reicher Eltern".

16,4 (S. 29,20 f). „Dann durchzogen sie die Städte und verkündeten und predigten in furchtloser Verkündigung das Wort des Hl. Geistes". Die letzten Worte sind so von *Akinian* ergänzt. Aber wahrscheinlich ist nach D syhm zu schreiben: „das Wort unseres Herrn", oder „Jesu Christi U. H.". Die beiden Buchstaben „oj" Zeile 22 können ebensowohl ergänzt werden zu „meroj" unseres, wie zu „srboj" des heiligen, wie *Akinian* getan. Da der Anfang des Verses mit D syhm geht, darf auch für das Folgende auf Übereinstimmung geschlossen werden.

16,5 (S. 29,23 f) fügt *E.* nach τῇ πίστει bei: „unter den Menschen(kindern) durch die Zeichen, die (täglich) für sie geschahen". Der Zusatz ist sonst unbekannt.

16,6 (S. 29,24 f) „daß sie nicht redeten zu jemand das Wort Gottes". So D (g m sypbo).

16,9 (S. 29,30 ff). „Es erschien dem Paulus wie ein Makedonier, der zu ihm trat und ihn bat und aufforderte, daß er ihm in Makedonien helfe". ὡσεί D syp (sa).

16,17 (S. 29,35 f) „diese Männer sind Söhne Gottes", statt δοῦλοι. Sonst nicht bezeugt.

16,35 (S. 30,59 ff). „Es gerieten in Furcht und Angst die Strategen, die Vornehmen der Stadt über das Erdbeben, und in Wahrheit erkannten sie, daß dieses Erdbeben in der Tat ihretwegen erfolgt war". Der Doppelausdruck „Strategen und Vornehmen der Stadt" ist vielleicht durch Übertragungsversuch des Fremdworts entstanden. Sonst ist der Text ähnlich wie Dsyhm. Wenn *E.* fortfährt: „Aber das zu bekennen, brachten sie nicht über sich, sondern sie schickten, heimlich sie zu entlassen", braucht er keinen andern Text gekannt zu haben als den unsrigen, da Paulus im folgenden 16,37 selbst das Wort

heimlich gebraucht, das auch *E.* anführt (S. 30,65). An der ersten Stelle könnte „heimlich“ auch auf die Sendung der Gerichtsdiener bezogen werden.

16,39 (S. 31,69 ff). „Wir wußten nicht, daß ihr gerecht waret, wie das Erdbeben von euch kund getan. So gehet also aus der Stadt, damit nicht nach dem Erdbeben dieselben Menschen sich gegen euch zusammenrotten, die sich vor dem Erdbeben zusammengerottet haben“. So etwa D 58 137 syh*.

17,11 (S. 31,15 f). „damit sie klar legten aus den Schriften, daß wahr ist, was Paulus lehrte“. Text von 58 137 g syh*.

17,12 (S. 31.17 f). Und als auch in Haleb[1]) zum Glauben gekommen waren, sowohl von den Griechen wie von den reichen Frauen“; ähnlich D. Doch hat der *E.*text die in den andern Zeugen überall genannten Männer vergessen.

17,14 f (S. 31,19—21). Hier ist der Text auch nicht vollständig in Ordnung. Er lautet wörtlich: „Und er ging hinweg von Haleb der Thessaloniker. Und er kam nach Thessalonike, von wo er vertrieben war. Aber es hinderte ihn der Hl. Geist an der Predigt, damit sie ihn nicht töteten“.

Wie der Text vorliegt, ist er ganz alleinstehend; er könnte eine Stadt Haleb in der Nähe von Thessalonike bezeichnen im Unterschied von einem andern Haleb; doch das wäre sehr seltsam. Es wird zu Beginn ein Fehler anzunehmen sein. Ist etwa nach Haleb ausgefallen „wegen der Thessaloniker“, oder sollte es heißen „auf Bitten der Thessaloniker“? Die Frage ist nicht von so großer Bedeutung. Denn der folgende Satz ist unzweideutig und spricht klar die Rückkehr des Apostels nach Thessalonike aus. Wir begegnen also einem Text, der sonst nicht vorkommt. Ob die letzten Worte des Satzes „damit sie ihn nicht töteten“ noch als Schriftwort zu gelten haben, wird sich nicht entscheiden lassen. Von allem andern steht das fest. Es kann auch kein Zweifel darüber herrschen, daß der *E.*text mit der Lesart von D zusammenhängt: „Er durchzog Thessalien, denn er wurde gehindert, an sie das Wort zu verkünden“.

Es darf auch als sicher angenommen werden, daß der Text von D gegenüber dem von *E.* als ursprünglicher gelten darf, wenn

---

[1]) Vgl. oben S. 46.

die Folge von D auch für *E.* zu gelten hat, was sich aus unserm Text nicht mehr ausmachen läßt, aber mit gutem Grunde angenommen wird. Nach dem D-Text kann von einer Rückkehr nach Thessalonike nicht die Rede sein. Denn nach dem Zusammenhang durchzieht Paulus Thessalien auf dem Wege nach Athen. Allein ebenso gewiß ist für *E.* eine Rückkehr nach Thessalonike, da er bestimmt von derselben spricht und beifügt, Paulus sei von dort vertrieben worden. Daß es sich ferner nicht um ein Mißverständnis handelt, das *E.* infolge von ungenauer Lesung seines Textes unterlaufen ist, zeigt die Inhaltsangabe S. 11,67 f. „Er schrieb über seine Ankunft in Thessalonike und daß er vom Geist gehindert wurde, dort zu reden, weil sie ihn im Anfang verfolgten, als er gekommen war, ihnen das Evangelium zu verkünden". Der Text steht in vollster Übereinstimmung mit der Auslegung des hl. Lehrers, nur ist die Begründung des Verbots der Predigt nicht ganz dieselbe. Aber der Text ist in der Fassung so von *E.* vorgefunden worden. Die Stelle ist ein Beweis dafür, daß auch der D-Text schon frühe seine Wandlungen, und hier eine ganz auffällige, durchgemacht hat. Demnach sind auch *Zahns* Äußerungen (IX 305) etwas zu ändern.

Zu bedauern ist, daß an der Stelle des Kommentars zwei Zeilen vollständig untergegangen sind, für die sich auch aus der Katene nichts zur Ergänzung beibringen läßt. Dazu hat *E.* selbst die Vorgänge nur ganz kurz angedeutet. Nach den zwei folgenden Zeilen läßt er Paulus schon in Athen predigen[1]).

17,22 f. In der Areopagrede ist wohl der Gedankengang zu verfolgen, allein Einzelheiten über die Textgestalt lassen sich nicht genau erkennen. Seltsam ist der Zusatz zu 17,24 „die Welt und alles, was auf ihr ist" „und nicht nur die Wochen" (evthnerordqn) (S. 32,32 f).

17,26 (S. 32,35) „und aus einem Blute", mit D Iren u. s. w. sy arm. — Im folgenden ist der Text wiederum weiter ausgeführt: „Und er schied die Zeiten des Sommers und des Winters und bestimmte die Grenzen dem Meere und dem Festlande und den Söhnen

---

[1]) Von Zeile 22 ist am Anfang leicht nach dem Scholion zu ergänzen „zna", ihn, als Schluß des Satzes über die Rückkehr nach Thessalonike. Am Ende der Zeile stehen die Buchstaben „nsn darz". Das wird zu ergänzen sein zu: „jAthensn, darzan. Als sie Paulus nach Athen gebracht hatten, kehrten sie zurück". Apg 17,15.

Noes". Letzteres hat auch der Scholientext. Wie aber dieses Wort den Weg in den Text gefunden hat, dürfte schwer zu verstehen sein. Ob ein Verlesen des Syrischen vorliegt? Die syrischen Übersetzungen haben statt „Menschen“ auch hier das gewöhnliche „Menschenkinder“: daraus könnte verlesen worden sein „Noeskinder“. (nascha, nuach).

18,6 (Scholion S. 326) hat *E.* die Worte des Apostels an die Juden in Korinth sehr weit umschrieben, so daß es kaum möglich ist, aus den Worten Sicherheit über die Textgestalt zu gewinnen. In der Einleitung zu dem Ausspruch ist zu lesen: „seine Kleider“. D g sy^h sa.

18,14 f (Scholion S. 329) ist die Rede Gallios weiter ausgeführt, aber es ist schwierig, Sicheres auszumachen. Unter anderm sagt Gallio: „wenn ihr Beschwerde habt wegen dessen Lehre oder über Namen und euer Gesetz, das heißt über den König Christus, der in euerm Gesetz geschrieben ist, das mögt ihr wissen“. Doch sei darauf hingewiesen, daß *E.* sagt: „ihr mögt dies wissen“, wie auch sy^p und sy^s mit arm auch anderswo statt ὄψεσθε.

18,17 (Scholion 329) läßt *E.* den Sosthenes von den „gläubigen“ Hellenen geschlagen werden. Im folgenden Scholion (S. 329) wird der Text von d lat (sy^p) vorausgesetzt, wenn *E.* ausführt: „Und damit der Hegemon nicht, wenn er es sähe, Sühne verlangen müßte für die Beschimpfung gegen ihn, tat er, als ob er nichts sähe, damit die Schläge noch ausgiebiger würden“. ὑπεκρίνατο μὴ ἰδεῖν.

18,19 (Scholion S. 331). Die Fassung des Scholion zeigt, daß *E.* das Gelübde auf Aquila, nicht auf Paulus bezieht.

18,19 ff (Scholion 331 f). *E.* sagt, Paulus sei in Eile gewesen, darum sei er genötigt gewesen, abzureisen. Wohl eine Anspielung auf den Text von D 58,137 sy u. s. w. „Ich muß das kommende Fest durchaus in Jerusalem begehen“.

19,1 (Scholion 344). „Paulus wollte nach seinem Willen nach Jerusalem gehen, aber der Geist hieß ihn nach Asien zurückkehren“. Fast ebenso D sy^{hm}.

19,12 (Scholion 338 f) scheint er mit D 58, 137 H P u. a. zu lesen ἐπιφέρεσθαι statt ἀποφέρεσθαι.

19,14 (S. 33,6 ff) liest *E.* mit D sy^hm^ den Plural: „wir beschwören dich" (bei *E.* zweimal Z. 8. 12). Der Text ist leider im Anfang verstümmelt. Es fehlt der Schluß der Zeile, etwa 3—4 Worte. Als sicher darf behauptet werden, daß *E.* nicht ἰουδαίου geschrieben hat, wohl auch nicht ἀρχιερέως. *Akinian* hat ergänzt „qrmi", was zutreffen wird, da auch Zeile 18 und in der Inhaltsangabe dasselbe Wort gebraucht ist (S. 11,76 ff), wenn auch in der Zusammensetzung „Priestersöhne". Dort steht freilich auch „jüdische", das von D g ausgelassen ist, denselben Zeugen, die nicht von einem „Hohenpriester" sprechen. *E.* hat weder den Namen des Priesters noch die Zahl der Söhne angegeben: der geringe Raum gestattet die Ergänzung nicht.

19,16 (S. 33,15 ff) wird die Antwort des Besessenen und die Tätlichkeit des Geistes gegen die Beschwörer sehr drastisch ausgeführt.

19,24 (S. 11,80; 34,29) ist Demetrius „Goldschmied" genannt.

20,3 (S. 35,1 ff). „Weil die Juden großen Haß gegen Paulus trugen, wollte er zu den Syrern gehen. Aber der Geist hieß ihn umkehren und er kam nach Makedonien". So etwa auch D g.

20,13 (S. 35,8 ff) ist der Name Lukas genannt. „Ich Lukas und die mit mir stiegen in das Schiff". Der Text ist sicherlich nicht von *E.* gemacht. Die Stelle ist in gleicher Weise in der Katene überliefert; schon *Preuschen* hat auf sie aufmerksam gemacht (Apg 121). *Zahn* weist darauf hin[1]), glaubt aber, daß die Lesart nur eine verständige Deutung des „Wir" durch *E.* sei. Sein Einwand beruht auf der falschen Voraussetzung, *E.* oder die Katene hätten geschrieben „Lukas und seine Begleiter", während es heißt „Ich Lukas und meine Begleiter" mit entsprechender erster Person des Verbums.

20,26 (S. 35,20 f). „Bis heute bin ich rein", mit D*. πάντων + ὑμῶν *E.* (Scholion) mit *E* 33 68 al. sy arm (codd.) aeth.

[1]) Kommentar zum Ev. des Lucas. Excurs I S. 736.

20,29 f. Im Pauluskommentar ist S. 118, zu 3 Cor der Text fast wörtlich angeführt. Statt „Herde" hat *E.* geschrieben „die Jünger". Dagegen ist die lateinische Übertragung zu V. 30 nicht genau. Auch dort hat arm wie unser Text „Jünger", nicht „auditores".

Zu 20,33 f haben wir eine Parallele aus einem andern Zeugen[1]): „Gold und Silber habe ich nicht begehrt und nicht weichliche Kleidung, sondern ich liebte, mit meinen Händen zu arbeiten und (davon) zu leben und auch den schwachen Bedürftigen zu geben". Das Ganze ist eine Umschreibung und freie Wiedergabe der Paulusworte. Im Apg-Kommentar (S. 36,28 f) ist der Text genauer und die richtige Folge „Silber und Gold", aber der Doppelausdruck „zu arbeiten und (davon) zu leben", ist beiden Stellen gemeinsam, wenn auch das zweite Verbum wechselt; er dürfte deshalb dem Altsyrer zukommen.

21,23—26. Im Pauluskommentar (zu Hb S. 202) gedenkt *E.* des Vorgangs, „sicut in Actis duodecim Apostolorum ostensum est". Nach der lateinischen Übersetzung könnte man auf die Vermutung kommen, daß *E.* hier auf einen, seinen (?) Actuskommentar hinweist. Aber da der armenische Text hat „ostenditur", ist die Vermutung kaum begründet.

21 f (S. 36,1 f). Die ganze Reise von Milet bis Jerusalem wird mit den Worten abgetan: „Wir fuhren ab und kamen bis Tyrus. Und als wir in Jerusalem angekommen waren, predigte er den Sadduzäern, den Leugnern der Auferstehung". Hier wird wohl eine Bezugnahme auf die erst im folgenden, 23,6 ff berichtete Begebenheit vor dem Hohen Rat vorliegen. Dann hat *E.* hier das vorausgenommen, da er erst später auf diese Sitzung zu sprechen kommt, und zunächst die Vorführung vor das Synedrium und den Anfang der Rede des Apostels berichtet mit der Beschimpfung desselben. Die Auferstehung wird bei dieser Erzählung nur nebenbei erwähnt.

[1]) Erklärung des Evangeliums, übersetzt von *J. Schäfers,* Neutest. Abhandl. VI 1—2. 1917. S. 76, armen. Bd. 2, 316 unten.

22,11[1]). „Als ich aufgestanden war, sah ich nichts". Mit d g syhmsa.

24,12 ff (S. 37,7 ff). In der Verteidigungsrede des Apostels vor Felix finden sich manche Erweiterungen, die aber nicht auf einen ausführlicheren Text schließen lassen. So wenn Paulus sagt, er sei Christ, oder daß er dem Gott der Patriarchen diene, die ohne Gesetz Gott gedient.

27,2 ist Lukas wiederum genannt. „Sie brachten ihn mit Lukas und dem Makedonier Aristarchos auf das Schiff" (S. 39,1 f).

27,21 ff. 37 (S. 40,9 ff). „Paulus berichtete über den Engel, der ihm erschienen war und zu ihm gesagt hatte: Vor dem Kaiser wirst du stehen, und das Schiff geht zu Grunde und kein Mann von den 270, die auf ihm sind, wird umkommen". Die Worte sind zum Teil aus dem Scholion (S. 439) ergänzt, das sich mit den Resten deckt. Doch scheint der Kommentar nach den Andeutungen des Herausgebers etwas mehr gehabt zu haben.

Im Scholion ist die Zahl 270 (statt 276) jedenfalls einwandfrei überliefert, daher hat P. *Akinian* sie in den Text übernommen. Die Zahl ist sonst, wenn auch nur schwach, bezeugt (nur in der Hs. 69, früher 31, *Soden* δ505). *Epiphanius*, den *Soden* gleichfalls nennt, schickt das Wort „ὡς etwa" voraus. Da in der Zeile (S. 40,11 f), soweit sich aus der Ausgabe erschließen läßt, etwas mehr Raum vorhanden ist; kann wohl „e v w e z" καὶ ἕξ noch dagestanden haben: die gewöhnliche Zahl wäre auch für *E.* möglich. Indes das Scholion vertritt jedenfalls 270.

28,6 (S. 40,8 ff) hat *E.* wiederum eine Erweiterung des Schrifttextes: „sie nannten ihn Gott, weil er an uns große Barmherzigkeit geübt hat; denn den Mörder und Verderber der Bewohner des Landes hat er vor uns im Feuer verbrannt". Auch hier wird *E.* aus eigenem den Text ausgesponnen haben.

28,30 (S. 40,21 f). *E.* berührt das Wort des Apostels, durch das er sich vor den römischen Juden auf den Propheten Isaias beruft, und fährt dann weiter: „Nachdem er sie geprüft (vielleicht „zurechtgewiesen" phorzeaz) hatte, erinnerte er wiederum an die Arbeit seiner Hände,

[1]) *Lamy* I 203.

die die Miete für die Wohnung zwei Jahre hindurch einbrachte". Abgesehen von der unsicheren Deutung des ersten Satzteils, scheint im Text etwas verderbt zu sein.

Daß Paulus selbst vor den Juden in den ersten Tagen seines römischen Aufenthalts von der Arbeit seiner Hände gesprochen haben soll, ist wenig glaublich. Es mag deshalb näher liegen, diese Worte auf den Verfasser der Apg zu beziehen und zu deuten „er gedachte (für die Leser dieses Buches) auch der Arbeit der Hände". Lukas hat das jedenfalls in seinem Buche getan (Apg 18,3); die Stelle ist freilich in E.s Auslegung nicht erhalten, da das ganze 18. Kapitel fehlt; doch hat er sicher an Apg 20,34 erinnert (S. 36,29). Hat E. in seinem Text 28,30 außer den Worten ἐν ἰδίῳ μισθώματι noch mehr gelesen und darum eine Andeutung an die Gewohnheit des Apostels, sich seinen Lebensunterhalt selbst zu verdienen, erkannt? Zweifellos hat er seine Deutung aus seinem Text herausgelesen, denn er gibt sie auch anderswo. Schon im Inhaltsverzeichnis (S. 12,98 ff) gedenkt er der Tatsache mit den Worten: „Er schrieb über seine Ankunft in Rom und darüber, daß er zwei Jahre lang die Miete für die Wohnung bezahlte von der Arbeit seiner Hände, indem er Gewinn machte von den täglich zu ihm kommenden Menschen". Hier ist V. 30b in Beziehung zu 30a gesetzt und von E. so verstanden, daß die Besucher dem hl. Paulus Arbeit gaben. Dieselbe Auffassung liegt der Erklärung zu 2 Tim zugrunde (S. 256), wo E. die Bitte des Apostels um Mantel und Bücher (2 Tim 4,13) in folgender Weise begründet: er wollte dies entweder verkaufen, um davon die Miete für das Haus bezahlen zu können, oder er wollte diesen Besitz vererben. Etwas später, da er von den kaiserlichen Beamten spricht, die durch Paulus bekehrt worden, fügt er bei, der Apostel habe doch nicht im Hause eines derselben seine Wohnung nehmen und sich auch nicht die Miete durch sie bezahlen lassen wollen. Die ganze Auffassung wird auf die syrische Übersetzung zurückgehen, die Anlaß zu ihr bieten konnte. Sy^p hat das Griechische übersetzt: „Und es mietete sich Paulus von seinem Eigenen ein Haus" (ähnlich auch sy^h mit fast denselben Worten). Das Übrige wird E. dazu ergänzt haben.

28,30 (S. 40,22 f) hat auch E. den Zusatz: „Er sprach mit den Juden und Heiden, die zu ihm kamen", mit g p 1518 (*Soden* α551) 1611 (*Soden* α208) 2138 (*Soden* α 116) syh^*.

28,31 (S. 40,23 f). „Und er sagte: Jesus ist der Sohn Gottes". So sy^{hm}. E. hat aber die weiteren Worte nicht: „durch den die Welt gerichtet werden wird", sondern er schließt seine Auslegung mit

einem persönlichen Bekenntnis: „seinetwegen mühen wir uns ab und von ihm erwarten wir die Krone durch unsern Herrn Jesus Christus, dem im Verein mit dem Vater und dem Hl. Geiste sei Herrlichkeit, Herrschaft und Ehre in Ewigkeit. Amen".

Der Weg, den uns *Ephraem* geführt, hat uns fast bei jedem Schritt die Zeichen und Spuren der altsyrischen Textgestalt der Apg erkennen lassen; es sind die Zeichen der römischen oder westlichen Überlieferung. Bei den Syrern tritt sie uns mit einer Klarheit und Deutlichkeit entgegen, in der sie selten erscheint. Häufig hat *E.* allein das Zeugnis von D oder sy^{h} oder sy^{hm} bestätigt, manchmal trat 58 und 137 hinzu, seltener sa. Umso beklagenswerter ist es, daß seine Auslegung nicht vollständig auf uns gekommen ist, beklagenswert auch, daß *E.* selbst nicht noch mehr von seinem Text mitgeteilt hat.

Das Verhältnis zur Peschittha der Apg ist auf Grund der dürftigen syrischen wie der armenischen Überlieferung dahin zu bestimmen, daß die „Syra posterior" sy^{p} nach der älteren Übertragung und unter Anlehnung an sie gefertigt ist. Die starke Übereinstimmung der Zitate in den syrischen Werken *E.s* mit sy^{p} könnte wohl zum Teil auf die späteren Abschreiber zurückgehen, aber ganz ist sie dadurch nicht zu erklären, und manche der berührten Eigentümlichkeiten des armenischen Textes sprechen für diese Beziehungen zwischen *Ephraem-* und dem Peschittha-Text. Auch nach dieser Seite hin bedeutet der neugefundene Text eine Förderung unseres Wissens.

Die griechische Überlieferung *E.*s ist bis jetzt noch nicht hinreichend untersucht und geprüft, um mit Erfolg für unsern Zweck verwertet werden zu können. Einige Zitate zeigen eine auffallende Fassung, doch kann hier nicht in eine Prüfung eingetreten werden.

Beziehungen zu den I-Zeugen von *Sodens* sind wiederholt zu erkennen: Apg 5,41 stimmt in der Beifügung von αὐτοῦ (Op. gr. 2. 136) der Text mit *E.* überein. In andern Fällen kann der Text nicht von *E.* stammen, so Apg 15,29 die Aufnahme von πνικτοῦ (Op. gr. 2. 196) oder der Name *Elymas* 13,8 (Op. gr. 3. 449).

VI. Die Einleitung und das Kapitelverzeichnis

Wiederholt hat sich im vorigen Anlaß geboten, auf die unserm Kommentar voraufgeschickte Einleitung und Inhaltsangabe bezug zu nehmen. Ihre Eigenartigkeit und die mannigfachen Beziehungen zu den Auslegungen und Lesarten des Kommentars legen es nahe, diesem Stücke einen eigenen Abschnitt zu widmen und die ganze Inhaltsangabe wörtlich vorzulegen. Bei der Übertragung ist auf eine möglichst wörtliche Wiedergabe des armenischen Textes Bedacht genommen, vor allem da, wo es gilt, Lesarten oder den Sinn getreu festzuhalten. Wahrscheinlich ist die Aufschrift der beiden armenischen Hss. die diesen Teil überliefern, nicht ursprünglich, sondern vom Sammler der Inhaltsangaben gemacht.

Anfang und Inhalt der Apg nach der Darstellung des hl. *Ephraem*

Die Verfassung (das Buch) der Apg gehört dem Evangelist Lukas, wie wir gelehrt worden sind. Obgleich dieser einer von den Jüngern ist, der nicht unserm Herrn gefolgt ist, so folgte er doch den Aposteln von Anfang an. Denn wenn er auch das Evangelium, wie er es von den Aposteln hörte, schrieb, so ist er doch für die Apg, die er selbst schrieb, Beobachter und Zeuge gewesen. Er nahm die Betrügereien wahr, daß man nach dem Evangelium, das er geschrieben, ein Evangelium mit dem Namen der Kindheit unseres Herrn herstellte und deren Genossen (andere Gleichgesinnte) die Schrift der Fragen unter dem Namen Marias und der Jünger schrieben, die da sagen, nach 18 Monaten stieg der Eingeborene empor, von dem seine Apostel schreiben, daß er nach 40 Tagen aufstieg. Damit er also von dem Evangelium die trügerischen Bücher der Irrlehrer [betreffend] die Kindheit und das Alter ausscheide [zunichte mache], stellt er an den

(1) Anfang der Schrift der Apg den Anfang der Heilspredigt unseres Herrn und das Ende, damit er dartue, daß alles Wirken, das aufgezeichnet erfunden wird im Namen unseres Herrn, das älter (früher) ist als die Taufe des Johannes und jünger ist und später als der Tag seiner Himmelfahrt nach 40 Tagen, fremd und unzutreffend dem wahren Evangelium ist. Denn er hat gesagt: Wenn ich nicht gehe, wird der Fürsprecher (barechavsn) nicht kommen zu euch (Jo 16,7). Nun kam der Fürsprecher bei der Vollendung der Pentekoste, und es ward offenbar, daß er nach der Vollendung der 40 Tage, wie er den Aposteln gesagt hatte, aufgenommen worden war. Und es erwies sich als falsch das trügerische Wort der Irrlehrer, die sagen: Nach 18 Monaten fuhr er auf.

(2) Er schrieb ferner über die Auferstehung unseres Herrn und über seine Himmelfahrt und über die Herabkunft des Geistes bei der Vollendung der Pentekoste (Apg 1,3 - 2,40).

(3) Er schrieb auch über die geringe Zahl der Jünger und über die Zunahme, die allmählich (von einem Tag zum andern) bei ihnen eintreten sollte (1,15; 2,41—47).

(4) Er schrieb auch über die Heilung dessen, der vom Schoße seiner Mutter an gelähmt war, daß aber durch die Heilung im 40. Jahre zwei Tausend der Kirche zugezählt wurden (3,1—4,4).

(5) Er schrieb auch über die Reise des Saulus nach Damaskus und über die Erscheinung, die auf dem Wege stattfand, über das Erblinden und das Geöffnetwerden seiner Augen und seine Verfolgung in Judäa[1]) und daß sie ihn in einem Korb durch die Mauer herabließen und er nach Jerusalem ging (9,1—30).

(6) Er schrieb auch über das Hinabgehen Simons nach der Stadt Lidia und über die Heilung dessen, der acht Jahre gelähmt war (9,32—35).

(7) Er schrieb auch über die selige Frau, die durch Simon aufgerichtet wurde, und über die Offenbarung, die über ihn kam, nach Kesaria zu gehen, damit durch Kornelius den unbeschnittenen zuerst das Evangelium des Herrn zu den Heiden gelangte (9,36—10,48).

(8) Er schrieb über die Jünger, die in Antioq durch Paulus und Barnabas gewonnen wurden, und daß sie dort zuerst Christen genannt wurden (11,22—26).

(9) Er schrieb auch über Agabus, der über die Hungersnot weissagte, die eintrat, wie zur Zeit dieser Hungersnot die Jünger des Evangeliums von ihrer Habe, die sie besaßen, überbringen ließen zum Dienst der Heiligen in Jerusalem (11,27—30).

(10) Er schrieb auch über Agrippas, daß er den Jakobus, den Bruder des Johannes tötete; er wollte auch den Petrus töten und in derselben Nacht löste der Engel die Kette, und er ging fort und rettete sich nach Kesaria. Dort empfing Agrippas die Vergeltung für seine Sünden und er starb an Würmern, als er von seinem Throne herabstieg (12,1—23).

(11) Er schrieb auch darüber, daß ausgesondert wurden Paulus und Barnabas durch die Handauflegung der Apostel (des Apostolats), zu lehren unter den Heiden (13,1—3).

(12) Er schrieb, [daß an seinen Augen geschlagen wurde Barschuma der Zauberer und daß Verwunderung erfaßte den Hegemon (13,4—12).

[1]) Der Text bietet „i Hreastani“ in Judäa. Aber es unterliegt keinem Zweifel, daß ein Fehler vorliegt, es ist zu lesen „i Hreiz“ von den Juden.

(13) Er schrieb über die Heilung, die durch Paulus geschah an dem, der vom Schoße seiner Mutter an gelähmt war, wegen dessen Heilung sie Paulus und Barnabas Götter nannten (14,8—13).

(14) Er schrieb über ihren Streit, der in Antioq mit den Juden, den Jüngern des Evangeliums ausbrach, die die Heiden unterjochen wollten, (und) über (die Reden des) Simon und Jakobus (15,1—29).

(15) Er schrieb darüber, daß sich Paulus und Barnabas unter einander entzweiten, und daß den Timotheus beschnitt Paulus selbst, der Gegner der Beschneidung war (15,36—16,3).

(16) Er schrieb darüber, daß sie gehindert wurden, in Asia zu predigen, und daß sie sich beeilten, nach Makedonia zu gehen (16, 6—10).

(17) Er schrieb über das besessene Mädchen, das durch seine Wahrsagereien seine Herren bereicherte und dessen Heilung viele Leiden über die Apostel brachte (16,16—24).

(18) Er schrieb auch über das Erdbeben, das im Kerker stattfand, und über das Gläubigwerden des Kerkermeisters (16,25—34).

(19) Er schrieb auch über seine Ankunft in Thessalonike und daß er vom Geiste gehindert wurde, dort zu predigen, weil sie ihn verfolgten vom Anfang an, als er [dorthin] kam, ihnen das Evangelium zu verkünden (17,15).

(20) Er schrieb auch über seine Ankunft in Athen und sein Umhergehen bei den Götzentempeln und seinen Kampf mit den Philosophen (17,15—34).

(21) Er schrieb über seine Ankunft in Korinthos und über die Jünger, die er in großer Zahl gewann, und über Apollos (18,1—28).

(22) Er schrieb über die zweite Taufe der Epheser, die mit der Taufe des Johannes getauft waren und die durch seine Handauflegung den Geist empfingen, in allen Sprachen zu reden (19,1—7).

(23) Er schrieb über die Machterweise, die durch Paulus geschahen, und über die Juden, die Söhne des Priesters, die durch Betrug die Teufel beschworen im Namen Jesu, den Paulus verkündete (19,11—17).

(24) Er schrieb auch über die Verfolgung, die über sie hereinbrach in Ephesus durch Demetrios den Goldschmied (19,23—40).

(25) Er schrieb über ihre Zusammenkunft in der Nacht im Obergemach und daß ein Mann einschlief und hinabfiel und starb und daß ihn Paulus wieder zum Leben erweckte (20,7—12).

(26) Er schrieb über die Fesseln, die ihn in Jerusalem erwarteten, und über seine Ankunft (Besuch) und daß er sich heiligte und zum Tempel ging, und daß gegen ihn die Stadt aufregten die Juden aus Asia (20,23—21,30).

(27) Er schrieb über den Chiliarchen, der ihn zu dem Hegemon

sandte, damit er nicht glaube, er habe ihn (den Juden) zuliebe zum Tode ausgeliefert (23,23—33).

(28) Er schrieb über sein Gericht vor dem Hegemon und daß er im Kerker zwei Jahre lang festgehalten wurde, bis ein anderer Hegemon kam (23,34—24,27).

(29) Er schrieb über Paulus, daß der Hegemon ihn den Juden schenken wollte und daß er Berufung an den Kaiser einlegte, damit er (auf Grund der Berufung an den Kaiser) vor seinem Tode in der Stadt Rom predigte (25,9—12).

(30) Er schrieb über seine Meerfahrt (über sein Hinabsteigen zum Meere) und über den Andrang der hochgehenden Wogen, die sich über ihn erhoben, und daß zu ihm ein Engel im Gesichte sagte: keiner von allen, die mit dir im Schiffe sind, wird umkommen (27, 1—34).

(31) Er schrieb über die Natter, die sich um seinen Arm schlang, und daß er sie abschüttelte und fortwarf und sie ihm nichts schadete (28,3—6).

(32) Er schrieb über seine Ankunft in Rom, und daß er zwei Jahre hindurch die Miete für die Wohnung (das Haus) entrichtete von der Arbeit seiner Hände, da er Verdienst gewann von den zahlreichen Menschen, die zu ihm kamen (28,14—31).

Das alles hat der Evangelist Lukas geschrieben, wie er am Anfang seiner Erzählung folgendermaßen sagte: „Das erste Buch, mit dem ich den Anfang der Erzählung machte, o Theophile, das ist Geliebter Gottes, ist nicht die Apostelgeschichte, die ich (jetzt) zu erzählen mich anschicke, sondern das, was unser Herr zu wirken begann. Und was ist es, das er wirkte? Doch das, was sie (die Apostel) als Evangelium verkündeten, hat Lukas niedergeschrieben. Und wann begann er zu wirken? Von der Taufe des Johannes an. Und wann hinwiederum vollendete er? An dem Tage, da er den Aposteln in Galiläa gebot, das Evangelium zu verkünden.

Mit den Worten: „Das alles hat der Evangelist . . .“ schließt die Aufzählung ab, und sofort nimmt *E.* die Erklärung auf, und zwar ganz in der Art, wie er es in diesem Kommentar und in den andern wohl liebt. Er führt einige Worte des Schrifttextes an und knüpft daran seine Erläuterungen, manchmal nur eine kurze Bemerkung.

Im folgenden soll uns die Inhaltsangabe und ihre Beziehung zum Kommentar sowie die Frage nach ihrem Ursprung noch etwas beschäftigen.

Was die Überlieferung des Textes angeht, so ist (zu 5) schon auf einen offenkundigen Fehler hingewiesen

worden. In (9) vermißt man die Zeitbestimmung nach der Hungersnot, „die eintrat“ unter Klaudius. Doch wichtiger ist die Frage, ob die Liste der Kapitel vollständig auf uns gekommen ist. Ein Überblick zeigt, daß die einzelnen Kapitel ihrem Inhalt nach so außerordentlich ungleich sind, und sehr bedeutungsvolle Abschnitte der Apg sind in der Inhaltsangabe mit keinem Worte berührt. Die hier dem Texte der Kapitel beigefügten Kapitel- und Verszahlen, die den Angaben so gut als möglich zu entsprechen suchen, sollen dartun, wie wenig gleichartig die Aufteilung ist und wie viel unberücksichtigt geblieben ist. Wenn auch die Abgrenzung nicht immer völlig sicher ist, so ermöglichen die Zahlen doch leicht ein Urteil über den Tatbestand. Und da drängt sich die Frage auf, ob wir in dem Verzeichnis die ursprüngliche vollständige Einteilung aus *E.s* Kommentar noch haben. Da keine der beiden Hss, die den Text überliefern, eine Zählung der Kapitel bietet, versagt auch diese Hilfe[1]).

Wegen des Fehlens einer Zählung läßt sich auch nicht mit Sicherheit ausmachen, ob der einleitende Abschnitt der Inhaltsangabe beizuzählen ist oder ob die Aufzählung erst (2) mit den Worten beginnt: „Er schrieb auch über die Auferstehung“. Da das Vorhergehende eine ausführlichere Polemik gegen die Irrlehrer enthält und sich in der Form so sehr von den knapperen Kapiteln abhebt, dazu nur einige Worte aus dem Anfang der Apg bespricht, so möchte man diesen Abschnitt von dem eigentlichen Inhaltsverzeichnis loslösen und dieses erst mit dem ersten „Er schrieb“ anheben lassen. Dagegen spricht aber doch der Ausdruck „darzeal, ferner“ sowie die Tatsache, daß die Aussagen über den Beginn und den Abschluß des Wirkens Christi am Anfang des Kommentars selbst von *E.* noch einmal aufgenommen und sichtlich mit einer gewissen Betonung ausgesprochen werden. Darum wird es wohl mehr in seinem Sinne sein, die ersten Sätze zur Inhaltsangabe zu rechnen. Dementsprechend ist

[1]) Die Zahlen sind im Druck beigegeben, um leichter auf die Kapitel verweisen zu können.

an der betreffenden Stelle die Zählung begonnen worden. Weiterhin sind die einzelnen Kapitel durch das sich immer wiederholende „greaz, er schrieb“ deutlich geschieden und leicht erkennbar.

Unter Einrechnung des ersten Abschnitts wird eine Gesamtzahl von 32 Kapiteln erreicht, eine Zahl, die sich mit keiner der uns bekannten Einteilungen der Apg deckt, sondern hinter allen zurückbleibt. Die lateinischen Verzeichnisse des Amiatinus mit 70, die des Fuldensis mit 74 Kapiteln scheiden für einen Vergleich sofort aus; sie sind auch wegen ihrer wesentlich kürzeren Fassung gegenüber der häufig längeren bei *E.* ganz anders geartet[1]. Die älteste griechische Einteilung, die uns aus Codex Vat. bekannt ist, kommt auf 36 Kapitel.

Um einen Vergleich zu ermöglichen, seien die Randzahlen von B mit den dazu gehörigen Verszahlen hier niedergeschrieben:

1	1,1	3	2,1	5	4,32	7	6,1
2	1,15	4	3,1	6	5,12	8	8,4[2]

[1]) Indes sei doch auf einige auffällige Beziehungen zwischen *E.* und dem Amiatinus verwiesen. Soweit ich festzustellen vermag, hat Amiat. allein Apg 1,1 als Abschnitt herausgehoben: I. „Ubi dicitur Theophilo primum sermonem iam factum fuisse de operibus et doctrina Christi“. Denselben Gedanken betont *E.*, allerdings unter bestimmter Rücksicht, in seiner Einleitung so stark, und von dieser Zählung des Amiat. aus rechtfertigt sich die oben S. 251 bevorzugte Abtrennung der Einleitungssätze als erstes Kapitel der Inhaltsangabe. Sachlich kommen *E.* (13) und Amiat. XXXIX gegen die andern überein: „Ubi Paulus in Lystris claudum ex utero matris curavit et ubi Paulum Mercurium vocaverunt et Barnabam Iovem“. Zu *E.* (31) mag verglichen werden Amiat. LXIX: „Ubi Paulus viperam de igne manu pendentem protraxit et barbari putabant eum homicidam esse, et ubi patrem Publi febribus sanavit“. In den griechischen Verzeichnissen wird der erste Zug m. W. nicht erwähnt, Fuldensis hat ihn auch. In dem letzten Kapitel ist insofern eine Berührung, als Amiat. wenigstens der Mietswohnung gedenkt: „Ubi Paulus iterum navigans per Alexandrinam venit Roma, ubi mansit adductum“. Es ist selbstredend, daß auf Grund dieser wenigen sachlichen, nicht sprachlichen Ähnlichkeiten nicht von einer Abhängigkeitsbeziehung gesprochen werden darf; sie erscheinen immerhin erwähnenswert.

[2]) Wie *von Soden* (I 441) dazu kommt, Kapitel 8 mit 8,1b be-

9	9,1	16	14,6	23	19,1	30	24,1
10	9,31	17	14,24	24	20,2	31	24,24
11	9,43	18	15,40	25	20,13	32	24,27
12	11,19	19	17,1	26	21,1	33	25,13
13	12,1	20	17,16	27	21,15	34	25,23
14	12,24	21	18,1	28	22,30	35	27,1
15	13,13	22	18,18	29	23,11	36	28,11

Eine Gegenüberstellung der beiden Einteilungen ist lehrreich. Doch ist es vielleicht verfehlt, bei *E.* von einer eigentlichen Einteilung des Gesamtinhalts des Buches zu sprechen. Bei Vat. handelt es sicher um eine Aufteilung

ginnen zu lassen, ist nicht erklärlich, da die Zahl deutlich bei 8,4 steht und bei 8,1 auch keine Spuren einer älteren Zahl zu finden sind. Deshalb sind auch die Erwägungen *Sodens* über den feinen Kenner der Apg und ihrer Struktur gegenstandslos. Über den Sinaiticus bemerkt *von Soden* (S. 440), der Codex markiere neue Kapitel an denselben Stellen wie Vatic. durch Ausrücken des ersten Buchstabens ohne Beifügung der Zahlen. Letzteres ist zutreffend. Auch ist richtig, daß Sin. sehr oft beim Beginn neuer Abschnitte den ersten Buchstaben ausrückt. Allein das geschieht in der Hs so häufig, daß darin keine Bestätigung der Einteilung des Vatic. gesehen werden kann. Es kommt über 250mal vor. *Von Soden* selbst hat auf mehrere Unterschiede zwischen Vat. und Sin. hingewiesen, wo Sin. anders abteilt, aber die Zahl der Unstimmigkeiten ist noch bedeutend größer, so daß im ganzen von den 36 Kapiteln des Vatic. nicht weniger als 15 in Sin. anders beginnen, weil an den betreffenden Stellen nicht ausgerückt ist. Die von *Soden* nicht verzeichneten Abweichungen sind Kap. 12 (Sin. nicht Apg 11,19, sondern 11,20), 15 (nicht 13,13, sondern 13,14), 18 (nicht 15,40, sondern 15,39 oder 15,41), 21 (nicht 18,1, sondern 17,32 oder 18,4), 22 (nicht 18,18, sondern erst 18,24), 24 (nicht 20,2, sondern 20,1), 26 (nicht 21,1, sondern 20,28), 35 (nicht 25,23, sondern 25,29 oder 25,24). Es darf deshalb als fraglich erscheinen, ob Sin. die Einteilung des Vat. gekannt hat und sie andeuten wollte. Eine ziemlich frühe Hand hat in Sin. die Einteilung in 69 (oder 70) Kapitel nachgetragen, die Eintragung ist wesentlich älter als die im Vat. später mit großen, unschönen Buchstaben in 69 Kapitel. Die Buchstaben sind in Sin. von außerordentlicher Feinheit und vielfach kaum mehr leserlich. *Tischendorf* hat in seiner Ausgabe, die geradezu musterhaft getreu genannt werden muß, völlig richtige Angaben gemacht. In der Tat hat der Schreiber von 15,40 an versagt, es folgen keine Zahlen mehr.

des Buches nach sachlichen Gesichtspunkten, und man wird dieselbe als geschickt und sachgemäß beurteilen müssen. Eine Zusammenstellung der Kapitel in Gestalt eines Verzeichnisses haben diese ältesten Hss noch nicht vorgenommen. Doch ist das bei späteren Hss derselben Gruppe geschehen (α7 = 1874, α70 = 1898, α74 = 1175, α75 = 1244, α101 = 181, α152 = 1162). Eine Einteilung, die bald allgemeine Aufnahme gefunden und die ältere verdrängt hat, ist die in 40 Kapitel. Sie deckt sich großenteils mit der früheren und wird nicht ohne Abhängigkeit von ihr entstanden sein. Die weitere Abteilung in die Unterabschnitte, die ὑποδιαιρέσεις, wie sie etwa bei *von Soden* (a. a. O. 449—453) abgedruckt ist, hat auch in die armenischen Hss Eingang gefunden und ist in der Ausgabe von *Zohrab* dem Text vorangestellt.

Ein Vergleich der Inhaltsangabe *E.s* mit den Kapiteln des Vat. oder der andern griechischen Hss zeigt, daß die Unterschiede sich nicht allein auf die Zahl der Kapitel erstrecken, sondern in viel höherem Grade für die Abgrenzung und Fassung gelten. Es zeigen sich so geringe Ähnlichkeiten, daß zwischen den beiden Verzeichnissen keinerlei Beziehungen vorhanden sein können. Die Unterabteilungen scheiden gänzlich aus, aber auch die Hauptabschnitte selbst decken sich nur selten bis zu einem gewissen Grade. Es sind von den 32 *E.s* etwa 10—12, die sich dem Inhalt nach einigermaßen denen der griechischen Hss nähern. Im Wortlaut finden sich keinerlei Übereinstimmungen. Somit steht die Selbständigkeit *E.s* durchaus fest, zumal auch seine Einteilung zeitlich der des Vatic. zum wenigsten gleichkommt. Ja es erhebt sich die weitere Frage, ob die Einteilung nicht älter als *E.* ist und von ihm nur übernommen wurde. Volle Gewißheit läßt sich kaum erreichen, indes dürfte die größere Wahrscheinlichkeit für *E.* als Urheber des Stückes sprechen.

Zunächst ist die Tatsache festzustellen, daß das Inhaltsverzeichnis zweifellos zum Kommentare *E.s* gehört und nicht etwa von einem Späteren hineingearbeitet ist, denn es bildet mit der Einleitung ein unzertrennbares Ganze. Es wäre auch eine sehr unwahrscheinliche An-

nahme, daß ein anderer sich die Mühe genommen haben sollte, aus dem Werke *E.s* und nach dessen Auslegungen eine solche Liste zusammenzustellen. Sie wäre auch zweifellos anders ausgefallen.

Doch die wichtigere Frage ist die, ob *E.* sich nicht an eine ihm vorliegende und überlieferte Einteilung angeschlossen hat. An sich hätte diese Annahme nichts Bedenkliches. Solche Inhaltsangaben hat es schon lange vor *E.* gegeben; es mag genügen, auf *Irenaeus* oder *Hippolyt* hinzuweisen. Die im vorigen wiederholt betonte Übereinstimmung der Kapitel und der Auslegung in Inhalt und Form ist allein noch kein zwingender Grund, die Einteilung selbst als *E.s* Werk zu betrachten. Manche Übereinstimmungen in Form und Sprache können auch dem armenischen Übersetzer zur Last fallen.

Ein Grund, an *E.* als Verfasser zu denken, darf in der Tatsache erkannt werden, daß die uns vorliegende Aufteilung des Buches im Grunde der Vollständigkeit entbehrt, da manche ganz wichtige Abschnitte völlig übergangen sind. Es ist schwer glaublich, daß ein Mann, dem es darum zu tun war, den Inhalt der Apg zusammenzufassen, solche Lücken gelassen hätte. Viel leichter mag man verstehen, daß ein Ausleger, dessen Aufmerksamkeit nach bestimmten Richtungen geht, für anderes weniger Auge gehabt hat. Es ist nicht zu verkennen, daß in der Inhaltsangabe und in der Auslegung Dinge berührt werden, für die *E.* auch anderswo besonderes Interesse bekundet. So namentlich für die Wunder, dann etwa für die Bekehrung des hl. Paulus, für die Beschneidung und die Stellung des Apostels dazu, für die Arbeit des Apostels in Rom und das Aufkommen für die Miete der Wohnung.

Die Tatsache, daß trotz der nur lückenhaften Inhaltsangabe der Apg zwischen derselben und der Auslegung sachlich und sprachlich eine so starke Übereinstimmung vorliegt, spricht weiterhin für die Urheberschaft des Auslegers selbst. Der Vergleich läßt sich wegen der mangelhaften Überlieferung des Kommentars zwar nicht vollständig durchführen, doch ist das Vorhandene hinreichend, die auffälligen Beziehungen darzutun. Gerade, wenn man

das Verfahren *E.s* in seinen Kommentaren berücksichtigt, das Herausgreifen einzelner Teile, das fast völlige Übergehen anderer, ist der enge Anschluß an eine fremde Einteilung kaum verständlich.

Einer der triftigsten Gründe für die Zuweisung der Kapitelliste an *E.* ist die enge Zusammengehörigkeit von Einleitung und Verzeichnis. Da gegen die Herkunft der Einleitung und die Ursprünglichkeit ihrer Verbindung mit dem Kommentar keinerlei Zweifel aufkommen kann, wäre es sehr schwer denkbar, daß *E.* eine ihm fremde Einteilung so sehr in seine eigene Darstellung verwoben hätte.

Indes sei nicht verhehlt, daß zwischen dem Verzeichnis und dem Kommentar mehrfach Spannungen bestehen, die sich nicht ohne weiteres ausgleichen lassen. Das Wichtigste soll hier zur Sprache kommen.

Nicht ganz deutlich ist (3) über die geringe Zahl der Jünger und das allmähliche Anwachsen derselben. So scheint wohl der armenische Text zu deuten zu sein („or end metschen" S. 10,25), Man könnte bei dem Ausdruck auch denken an Apg 2,47 ὁ δὲ Κύριος προσετίθει τοὺς σωζομένους καθ' ἡμέραν τῇ ἐκκλησίᾳ ἐπὶ τὸ αὐτό. Doch ist καθ' ἡμέραν, soweit ich sehe, nicht durch „or end metsch" zu übersetzen, letzteres bedeutet vielmehr „einen Tag über den andern".

Zwischen (4) und (5) zeigt das Verzeichnis einen großen Sprung, da von der Heilung des Lahmgeborenen bis zur Bekehrung Sauls alles übergangen ist. Die Auslegung hat jedoch Apg 4,23—37 und 5,12—42 nicht übergangen und nicht allzu knapp behandelt, während die Ananiaserzählung 5,1—11 mit 3 Zeilen abgetan wird. Die Diakonenwahl ist gänzlich unerwähnt geblieben und die Rede des hl. Stephanus muß sehr kurz zusammengedrängt worden sein, da alles, was über Stephanus und seine Rede bis Apg 7,43 gesagt wird, nur etwa 11 Druckzeilen ausmacht. Wie weit die Predigt in Samaria und die Bekehrung des Äthiopiers ausgeführt war, entzieht sich unserer Beurteilung, da zum wenigsten ein Blatt verloren gegangen ist. Vom Schluß von Apg 8, etwa 8,30 oder 8,35—38 sind noch etwas mehr als 4 Zeilen erhalten. Dann beginnt die Erzählung der Bekehrung Sauls.

Da die Inhaltsangabe von all diesen Vorgängen — namentlich die Stephanuserzählung ist immer als sehr wichtig betrachtet worden — nichts andeutet, kann man doch gegenüber der Annahme der *E.*schen Urheberschaft bedenklich werden, wenn nicht die Vermutung sich als Ausweg böte, daß in unserm Inhaltsverzeichnis Lücken anzunehmen sind. Es ist dies eine Vermutung, die freilich bei der doppelten Über-

lieferung des Stücks einer gewissen Schwierigkeit nicht entbehrt. Doch ist zu erinnern, daß die Einleitung der Sonderüberlieferung im Buch der Argumente entstammt, also auf einen Text zurückgeht, der, wenn einmal verstümmelt oder verkürzt, so weiter überliefert wurde. Und wie solche Verzeichnisse wohl behandelt werden konnten, zeigen nicht wenige Beispiele. Eines der auffälligsten ist die Kapitelangabe des 4. Buches Adversus Haereses von *Irenaeus* in lateinischer und armenischer Überlieferung.

Eine gewisse Spannung besteht weiterhin zwischen (6) und (7) und der Behandlung in der Erklärung. Die Heilung des Aeneas und die Erweckung der Tabitha wird im Kommentar mit einem Satze besprochen und dabei die Erwähnung der achtjährigen Krankheit, ähnlich wie vorher (4) die des Alters des Gelähmten, ganz unterlassen. Weniger befremdend ist in der Inhaltsangabe die Nichterwähnung des Widerspruchs in Jerusalem gegen Petrus und dessen Rechtfertigung. In der Auslegung ist der Einspruch von seiten der Beschnittenen kurz erwähnt, ohne daß auf die Entgegnung des Petrus eingegangen würde.

Kapitel (9) über Agabus und seine Voraussage mit der anschließenden Sendung des Paulus und Barnabas wird in der Erklärung vergeblich gesucht, es scheint auch im Kommentar nichts ausgefallen zu sein, die Hs ist hier gut überliefert; später bei der Erwähnung der Rückkehr aus Jerusalem mit Markus und Lukas wird auch der Zweck der Reise eben genannt (S. 23,1 f). Die in der Kapitelzählung übergangene Predigt in Antiochien und Ikonium wird im Kommentar nur kurz berührt, dagegen die Heilung des Lahmen mit der darauffolgenden Ansprache des Apostels wieder ausführlicher mitgeteilt.

Vom folgenden an (14) ist eine ziemlich genaue Übereinstimmung zwischen Inhaltsverzeichnis und Erklärung vorhanden. Sämtliche Kapitel kommen im Kommentar zur Sprache, und in der Fassung wie im Ausdruck findet sich hier mehr Gleichheit als in den früheren Abschnitten. Das gilt namentlich von (19), wo die Rückkehr nach Thessalonike erwähnt wird, über die schon oben S. 239 f gesprochen wurde und die so bezeichnend ist für die Zusammengehörigkeit von Kapitelangabe und Kommentar. Eigenartig ist immerhin die Tatsache, daß in dem Inhaltsverzeichnis vorher von der ersten Predigt in Thessalonike nichts gesagt war. Da der Text der Auslegung in der Areopagrede des Apostels abbricht und erst wieder einsetzt mit 19,10, ist nicht mit voller Sicherheit zu ermitteln, ob *E.* die Erzählung über Apollos und die Johannes-

jünger berücksichtigt hat. Aus den erhaltenen Scholien ist über die Vorgänge in Korinth und namentlich die Verhandlungen vor Gallio einiges zu ermitteln. Zu 18,17 ist schon S. 241 das Notwendige bemerkt worden. Nach einem weiteren Scholion hat *E.* auch 18,18—21 aufgenommen. Apollos und die Johannesjünger sind in den *E.*-Scholien nicht erwähnt.

Die zum Teil sehr weitgehende Übereinstimmung in Aussage und Sprache ist schon wiederholt erwähnt worden. Hier sollen nur die wesentlichsten Einzelheiten noch kurz zusammengetragen werden. Doch wo es sich um Gleichheit des Ausdrucks handelt, der aller Wahrscheinlichkeit nach auf die Übersetzung zurückgeht, soll davon abgesehen werden.

So etwa (8) und S. 22 (unten), wo πρώτως Apg 11,26 beidemal mit dem in der armenischen Bibel fast ganz ungewohnten „n o r o g a p e s“ übersetzt ist (das Wort kommt m. W. nur einmal 2 Mach 14,36 vor) oder das Verbum „a n t s c h e r p t e l“ für ἀφορίσατε Apg 13,2 und ἐγένετο παροξυσμός Apg 15,39, das an den beiden Stellen sowohl in dem Kapitelverzeichnis wie im Text des Kommentars gebraucht ist, während es im NT der armenischen Bibel nie vorkommt.

Hingegen ist beachtenswert, daß in der Kapitelreihe (15) und in der Auslegung (S. 29) Paulus ausdrücklich als Gegner der Beschneidung genannt wird. Kapitel (17) und S. 29 wird gleichmäßig berichtet, daß das besessene Mädchen seine Herren bereicherte, was in keiner andern Kapitelangabe steht. Vor allem ist hier zu erwähnen Kapitel (19) und S. 31, die Rückkehr nach Thessalonike mit dem Zusatz, der Geist habe Paulus gehindert, dort von neuem zu predigen. Die Aufnahme dieser ganz eigenartigen Textfassung, wo es sich im Text der Apg nur um einen einzigen Vers handelt, ist sehr seltsam. Kapitel (23) und S. 33 betonen gleicherweise das trügerische Beschwören der Dämonen durch die Söhne des Priesters. Im folgenden (24) ist die Benennung des Demetrius als Goldschmied (ebenso S. 34) vielleicht auf den armenischen Übersetzer zurückzuführen. Die kurze Zusammenfassung über den Sturm während der Seereise mit dem Wort des Engels über die Rettung S. 39 f ist fast mit denselben Worten Kapitel (30) zu lesen. Ebenso verrät die Ausführung von Apg 28,3 ff und 28,30 die engste Beziehung zu den beiden letzten Kapiteln des Inhaltsverzeichnisses.

Auf Grund dieser Tatsachen darf der Annahme der Urheberschaft *E.s* ein größerer Grad von Wahrscheinlich-

keit zuerkannt werden. Über zwei Tatsachen kann kein Zweifel bestehen: Die Kapiteleinteilung ist gemacht auf Grund der Textform, die *E.* und den verwandten Zeugen bekannt und geläufig war, sie ist ferner nach der syrischen Übersetzung gemacht. Sie nimmt deshalb eine Sonderstellung ein und darf wegen ihres Alters und ihres Inhalts eine besondere Bedeutung beanspruchen.

So wenig umfangreich *E.s* Kommentar auch sein mag, so mangelhaft seine Überlieferung auch ist, der neue Fund steht an Bedeutung in keiner Weise hinter den andern Werken des syrischen Kirchenlehrers zurück. Wir wissen jetzt bis in viele Einzelheiten hinein, in welcher Gestalt die altsyrische Kirche die Apostelgeschichte gelesen hat. Der Text *E.s* ist ein neues Glied in der Kette, die vom Westen bis zum äußersten Osten der Kirche reicht und den ältesten uns bekannten Text umschließt.

Woher und durch wen haben die Syrer die Apg erhalten? kam sie von Rom, durch *Tatian*? Die Textform scheint darauf hinzuweisen. *Hermann v. Soden* hätte in der altsyrischen Textgestalt wohl eine Bestätigung seiner Tatianhypothese für die Apg finden können. Aber *v. Sodens* Begründung ist in sich zu schwach, und die sicheren Spuren eines noch höheren Alters des westlichen Textes sprechen zu bestimmt gegen *von Soden*.

Andrerseits mögen die Vertreter der *Blaß-Zahn*'schen Annahme einer Doppelausgabe der Apg durch den Verf. des Buches selbst versucht sein, in dem *Ephraem*text eine starke Stütze für ihre Ansicht zu gewinnen. Allein die mancherlei seltsamen Eigentümlichkeiten dieses Textes, auch die Fassung des Aposteldekretes, wie sie uns bei *Ephraem* für den Altsyrer als gesichert begegnet, dürften zur Zurückhaltung mahnen. So bestechend die Hypothese ist und so glaubhaft und ursprünglich manche Lesarten erscheinen, so sekundär ist die große Masse der westlichen Lesarten. Trotz *E.* steht das Problem noch in seiner ganzen Schwierigkeit und Dunkelheit vor uns.

Kurz sei noch eine Frage gestreift, die sich aus der Vergleichung des Altsyrers mit dem Spätsyrer und ihrer

textlichen Verwandtschaft ergibt. Bestehen zwischen beiden unmittelbare Abhängigkeitsbeziehungen, hängt syh von dem durch *Ephraem* bezeugten Text ab? Da vom syrischen *Ephraem*text nur wenige Stellen (es sind etwa 9) überliefert sind, ist das Vergleichsmaterial sehr dürftig. Auf Grund desselben ergibt sich: sprachlich steht der Ephraemtext syp sehr nahe, deckt sich aber keineswegs immer mit der syrischen Vulgata. Noch viel weniger stimmt *E.*, was den Ausdruck angeht, mit syh überein, selbst da nicht, wo die Textfassung dieselbe ist. Somit kann auf eine Abhängigkeit der syh von dem altsyrischen Text nicht geschlossen werden. Wieweit der Übersetzer trotz seiner Behauptung, den Text nach einer griechischen Vorlage zu geben, doch vom Syrischen abhängig ist, bedarf noch weiterer Prüfung. Er hat sich fraglos an die früheren Übersetzungen angelehnt. Eine genauere Untersuchung über syh auf Grund der hsl. Überlieferung wäre außerordentlich erwünscht. Für die nähere Bestimmung des Verhältnisses zum *E.*text wäre reicheres syrisches Material erfordert.

Mit dem Kommentar haben wir einen neuen Teil der echten Schriften des hl. *Ephraem* wiedergewonnen. Die ganze Auffassung, die Deutung und Art des Werkes offenbart den syrischen Kirchenlehrer, den Ausleger von Evangelium und Paulus. Wir haben Gelegenheit gehabt, auf manche Übereinstimmung hinzuweisen; auch für die Deutung lassen sich manche Beispiele beibringen, die zeigen, wie *E.* sich in Auslegung, in Text und Ausdruck in seinen Werken gleich bleibt. Wir besitzen in der Tat in dem Apg-Kommentar echtes Gut des großen syrischen Kirchenvaters. Für die Erhaltung und Wiedergewinnung gerade dieses Buches schulden wir den alten armenischen Übersetzern wie den unermüdlichen Gelehrten unserer Tage aufrichtigen Dank. Wir würden es mit ihnen begrüßen, wenn es gelänge, durch einen neuen Fund das Werk *E.s* in seiner ursprünglichen Vollständigkeit zurückzugewinnen.

Literaturberichte

A. Übersichten

Augustinus und Augustinismus

Die starke Gärung, in der sich die große „neu-augustinische" Bewegung in Deutschland befand, wird voraussichtlich durch die jüngst erschienenen Schriften *Geysers* und *Przywaras* eine wohltätige Klärung erfahren. Zugleich mit ihnen soll hier der philosophische Inhalt einiger anderer Beiträge zu *Augustinus* und *Augustinismus*, die früher bei der Redaktion einglaufen sind, besprochen werden.

1. Welche Bewegungen und Krisen der mächtigen neuen Strömung die Bahn bereiteten, hat *Peter Wust* in seinem Werke Die Auferstehung der Metaphysik 1) mit geschichtsphilosophischem Scharfblick und in prophetischer Begeisterung uns verkündet. Er nennt als Wegbereiter nicht nur die rationalen Strömungen der neukantischen Schulen, sondern auch die irrationalen Strömungen der Sturm- und Drangphilosophie eines *Nietzsche*, eines *Bergson* und überhaupt alle Regungen, die auf eine neue Metaphysik abzielen. Seine Ausführungen werden auf uns noch überzeugender wirken, wenn wir die Gesamtlage der Gegenwart, wie *Wust* sie uns zeichnet, in Parallele stellen mit den Ansätzen, die zur platonischen Philosophie geführt haben. In ihrem Lichte erscheint der neue „Augustinismus" oder allgemeiner das Wiederaufleben platonischer Denkweise nicht als ein Kunstprodukt, sondern vielmehr als ein Naturgewächs, das einem ähnlich bereiteten Boden entsprießt wie der ursprüngliche Platonismus. Wie damals stehen Begriffsphilosophien und Erfahrungsphilosophien, Systeme des unveränderlichen, ewig bleibenden Seins und des nie endenden, ewig sich entwickelnden Lebens

1) *Wust Peter*, Die Auferstehung der Metaphysik, Meiner, Leipzig [1]1920 (2. Aufl ist in Aussicht gestellt). X 284.

einander gegenüber und verlangen wie damals eine Synthese. In der Geschichte treten uns als die zwei folgenreichsten Synthesen zwischen Erfahrung und Denken die platonische und die kantische entgegen. In der ersten wurden Erfahrung und Denken, Flucht der Erscheinungen und Bestand des Wesens ohne allzu große Verkürzungen ihrer beiderseitigen Rechte zu einem naturgemäßen Ausgleich gebracht, der sich dann bei *Aristoteles*, in der Patristik und Scholastik zur philosophia perennis weiterentfalten konnte. In der zweiten wurden das logische und empirische Element so gewalttätig und widernatürlich mit einander verbunden, daß nur eine crisis perennis daraus entstehen konnte. Eine solch verkürzte Synthese ist und bleibt auch die Phänomenologie *Husserls*, solange sie von der idealistischen Grundlage, auf der sie in den „Ideen" ruht, nicht losgelöst ist. Es ist daher *Max Scheler* und andern *Husserl*schülern zu großem Verdienste anzurechnen, daß sie mutig den Schritt zum Realismus wagten. Bei der unentwegten Blickrichtung auf das Wesenhafte, die sie beibehielten, mußte sich ganz von selbst ein stark platonischer Zug und eine zu geringe Beachtung der Weiterbildung des Platonismus durch die aristotelisch-scholastische Philosophie einstellen. Doch hat auch der Aristoteliker allen Grund, sich der bisherigen Entwicklung zu freuen; denn seitdem im Geiste *Platos* selber der Platonismus durch den Aristotelismus abgelöst zu werden begann, hat sich derselbe Prozeß in der Geschichte der Philosophie schon des öfteren wiederholt. Immer wieder weicht der jugendlich begeisterte, auf unmittelbare Ideen- und Gottesschau abzielende *Plato* des „Staates" ganz oder teilweise dem nüchtern aristotelisierenden und abstrahierenden *Plato* der „Gesetze". So bei den platonisierenden Kirchenvätern, so bei den Arabern, so bei *Augustinus* und beim Augustinismus des Mittelalters.

Die neue Metaphysik, die *W.* im Auge hat, soll in erster Linie die Lösung des Besonderungsproblems bringen. Dazu gehört unter anderem die Erklärung der spezifischen Naturgesetze — eine Aufgabe, bei der sich das Versagen des Kantianismus in besonders auffälliger Weise gezeigt hat. Den Abschluß dieser Metaphysik denkt sich *W.* so:

„Aber nachdem wir nun das gesamte Reich des Seins vom idealen Bezirk bis zu Natur und Geschichte mit dem Prinzip der Besonderung durchwandert haben, dürfen wir nicht vergessen, daß auch um diesen gesamten Seinskosmos das Band der Einheit geschlungen ist. Alle Aufgipfelungen des geschichtlichen Lebens zu objektiven Formen und alle formgebende Natürlichkeit leiten am Ende doch ihre Kraft aus jener idealen Welt her, wo das Besonderungsgesetz von der

Schuldhaftigkeit der Sukzession befreit ist, so daß alle Gestalten dieses Idealreiches in ewiger stillruhender Allgegenwart die Heterologie und Systase ihres Seins nicht erst verwandelt haben, sondern immer noch verwandeln: hier herrscht bewegte Ruhe und ruhige Bewegtheit, und dieses von der Zeitlichkeit erlöste Sein, nach dem alle unsere Sehnsucht aus besonderem Lebenskampf sich hinrichtet, das Geburtsort und Heimat für uns Ringende ist, nennen die Menschen in allen Sprachen verschieden und meinen damit doch immer jene Urmonade, die alle Besonderungen in Liebe umspannt, ohne sich selber aufzugeben. Wir nennen sie Gott, ohne uns dieses abgegriffenen Namens zu schämen" S. 273. 276.

Ohne Zweifel ein verheißungsvoller Aufschwung zu einem theistischen Idealismus im Sinne *Willmans*, aber dessen Klarheit ist noch lange nicht erreicht. Doch ist *Wust* neueren Anzeichen nach auf dem Wege zur Klärung.

2. Ungemein erwünscht ist in dieser Zeit der Neubelebung der platonisch-augustinischen Denkrichtung, daß der *Meiner*sche Verlag die Neuübersetzung der platonischen Dialoge durch *Appelt* zum Abschluß gebracht und, von verschiedenen Seiten gedrängt, auch die philosophischen Schriften des großen Augustinus in die „Philosophische Bibliothek" aufzunehmen begonnen hat. Glücklicherweise hat der Verlag das Unternehmen nicht nach so kurzsichtigen Plänen in Angriff genommen, wie sie jüngst ein Rezensent in der Theol. Literaturzeitung 48 (1923) 539—42 vorgeschlagen hat. Er beanstandet, daß *Jhs. Hessen* in seiner Übersetzung uns die ganze Schrift *Augustins* „de Vita beata"²) bietet. Er glaubt eine Schrift, die aus dem Jahre 386 n. Chr. stamme, habe unserer Zeit nichts mehr zu sagen. Wenn dieser banausische Standpunkt im Rechte wäre, müßten ganz bedeutende Teile der großartigen „Philosophischen Bibliothek" *Meiners* eingestampft werden und schließlich würde immer noch der eine oder andere etwas darin finden, was nicht ganz nach seinem momentanen Geschmacke wäre. Wenn wahrheitsdurstige Geister von den lecken Zisternen moderner Philosophien zurückflüchten zu *Augustinus*, so wollen sie den ganzen *Augustinus* haben und nicht einen, der vorher nach dem heutigen Zeitgeschmack zugestutzt wurde „ad usum Delphini". Bei besserer Stimmung hätte der Rezensent wenigstens die musterhafte Einführung in *Augustins* Philosophie der Anerkennung wert gefunden und nicht getadelt, daß auf 15 S. kl. 8° nur (!) die allgemeinsten Grundlinien des Systems dargestellt

²) *Augustinus*, Vom seligen Leben, übers. von *Jhs. Hessen*. Meiner, Leipzig 1923.

werden. Darin, daß die Übersetzung sich allzu ängstlich an den lateinischen Satzbau hält und hie und da den Sinn nicht ganz genau trifft, wird man indessen dem Kritiker Recht geben müssen. Die vom *Meiner*schen Verlag schon angekündigte Übersetzung der Schrift „Contra Academicos", die von einer Seminarabteilung des Innsbrucker Institutes für scholastische Philosophie fertig gestellt und von Lic. phil. *Hermann Walser* überarbeitet worden ist, wird dem deutschen Sprachgeist bedeutend mehr gerecht. Ihre getreue Wiedergabe des Textes ist von einem tüchtigen Fachphilologen, Gymnasialprofessor *Roland Herkenrath* in Feldkirch nachgeprüft worden. Die kritische Ausgabe der Wiener Akademie, die *Hessen* leider noch fehlte, stand bei der Bearbeitung von „Contra Academicos" schon zur Verfügung.

3. Ein wenig Scheu vor dem ganzen *Augustinus* der philosophischen Dialoge veranlaßte wohl auch die jetzt erledigte Hypothese, daß sich *Augustinus* anfangs nur zum Neuplatonismus bekehrt habe und erst viel später zur katholischen Kirche. Nach dem Vorgange *Ad. Harnacks* und *Loofs* verteidigten dies R. Schmid, Gordon, Thimme, Becker und Alfaric. Diese Ansicht, die die Bekenntnisse des hl. Augustinus mit seinen philosophischen Dialogen in Widerspruch setzt und die Schilderung seiner Bekehrung in den Bekenntnissen als mehr oder weniger unglaubwürdig hinstellt, ist 1920 von *Ch. Boyer S. J.* gründlich untersucht und als unhaltbar erwiesen worden **3)**. Die Begründung *Boyers* lautet: Der Name Christi war von früher Jugend an dem Herzen des hl. *Augustinus* so tief eingegraben, daß er durch die Lesung von *Ciceros* Hortensius für die Philosophie begeistert, sich nicht etwa einer philosophischen Sekte anschloß, wie man erwarten sollte, sondern der christlichen Sekte der Manichäer, die ihm Wissen in Aussicht stellte, ohne Glauben zu verlangen. Auch der Autorität der katholischen Kirche hat er sich eher unterworfen, als er Platoniker wurde. Die Ansicht *Harnacks* ist zu gleicher Zeit wie von *Boyer* auch von einem Harnackschüler, dem Privatdozenten der Universität Kopenhagen, *Jens Nörregard* widerlegt worden, dessen tüchtige Arbeit 1923 ins Deutsche übersetzt, bei Mohr in Tübingen erschien. *Boyer* veröffentlichte 1920 noch eine zweite Schrift über Augustinus **4)**. Es war ein glücklicher Gedanke, das philosophische System Augustins unter der Idee der Wahr-

3) *Boyer Charles S. J.*, Christianisme et Néoplatonisme dans la Formation de saint Augustin. Paris. Beauchesne, 1920. 8°. 233 S. — **4)** *Boyer Ch.*, L'Idée de la Vérité dans la philosophie de saint Augustin. Paris. Beauchesne, 1920. 8° 271 S.

heit zusammen zu fassen, die für Augustinus so im Mittelpunkt steht wie für *Parmenidas* das Sein, für *Platon* die Gutheit, für *Aristoteles* der erste Beweger. Die strenge Durchführung des Zentralgegankens ist *B.* allerdings nur in den ersten 4 §§ ganz gelungen. Doch ist der erste Versuch, *Augustins* Weltanschauung nach einem in ihr selbst liegenden Prinzip in ein System zu bringen, aller Beachtung wert. Weniger glücklich ist das Unterfangen, die Umbiegung der augustinischen Erleuchtungslehre in die aristotelische Lehre vom intellectus agens durch den hl. *Thomas* zu rechtfertigen. Wenn dieser Punkt nach der Darstellung *Hessens* ,Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. *Augustinus* (Beitrag z. Gesch. d. Phil. des Mittelalters XIX 2 Münster 1916) noch zweifelhaft sein konnte, da *H.* bei *Aug.* wenigstens eine Abstraktion der Begriffe der empirischen Dinge nachweisen zu können glaubte, so ist dies durch eine Studie Dr. P. *Bernard Kälins* **5)** unwahrscheinlich gemacht (S. 62 ff), ja ganz ausgeschlossen für die Begriffe der Zahlen, der Glückseligkeit, der Weisheit, des Guten und der Wahrheit u. s. w. S. 43—47. *Augustinus* hat sich, wie *Kälin* durch eingehenden Vergleich dartut, ziemlich eng an *Plotins* Erleuchtungslehre angelehnt (S. 58 ff). Zu einer aristotelischen Abstraktionslehre dagegen fehlen bei ihm die psychologischen Grundlagen (vgl. S. 60 und Philos. Jahrbuch 30 (1917) 216—24). *Hessen* hat sich hierin später *Kälin* angeschlossen in seiner Broschüre „Augustinische und Thomistische Erkenntnislehre“ **6)** S. 37 Anm. In dieser und einer 1919 herausgegebenen Schrift „Die unmittelbare Gotteserkenntnis nach dem hl. Augustinus“ **7)** erweitert *H.* manche Teile seiner früheren Dissertation. Nach ihrer Haupttendenz hingegen sind diese 2 Broschüren Propagandaschriften für seinen Intuitionismus. Auch als Fazit der Studie: Hegels Trinitätslehre **8)** glaubt *H.* aus dem Versagen der Hegelschen Ableitung der Trinitätslehre den Schluß ziehen zu dürfen, daß dadurch die Auffassung *Schleiermachers, Ottos* und *Windelbands* von der Irrationalität des religiösen Verhaltens bestätigt werde (S. 41 f). Trotzdem besitzt diese Studie einen selbständigen Eigenwert, den die ange-

5) *Kälin Bernard O. S. B.*, Die Erkenntnislehre des hl. Augustinus. Sarnen, Ehrli, 1921. gr. 8°. 85 S. — **6)** *Hessen Jhs.*, Augustinische und Thomistische Erkenntnislehre. Paderborn, Schöningh. 1921. 8°. 71 S. — **7)** *Hessen Jhs.*, Die unmittelbare Gotteserkenntnis nach dem hl. Augustinus. Paderborn, Schöningh, 1919. 8° 60 S. — **8)** *Hessen Jhs.*, Hegels Trinitätslehre. Herder, Freiburg 8°. 43 S. (Freiburger Theologische Studien 26).

hängte Tendenz nicht beeinträchtigt. Ebenso die Schrift: Der augustinische Gottesbeweis **9)**, in der dieser getreu und lichtvoll dargestellt und mit verwandten Gedankengängen im Neukantinismus verglichen wird. Diese werden dann noch mehr im einzelnen verfolgt in der Studie: Die Religionsphilosophie des Neukantianismus **10)**. In beiden Studien wird von *Hessen* durchaus ein rationaler Weg zu Gott gezeichnet. Daß ihm später *Augustinus* im Lichte seines eigenen Intuitionismus erscheinen konnte, ist wohl veranlaßt worden durch die ungenügende Scheidung des gewöhnlichen vernunftmäßigen und des außergewöhnlichen mystischen Weges zu Gott, sowie durch das wenig geklärte Verhältnis der „ewigen Wahrheiten" zu Gottes Realität bei *Augustinus* selbst. Da *Hessen* die in der Scholastik erfolgte Klärung übersah, konnte es geschehen, daß er bei *Augustinus* eine unmittelbare Intuition fand, weil er dessen „veritates aeternae" einfach Gott gleich setzte, sowohl in der Seinssphäre als auch in der Erkenntnissphäre, in der ontologischen und in der logischen Ordnung. *Augustinus* hat aber einen Unterschied der ewigen Wahrheiten von Gott in der logischen Ordnung festgehalten, weil er von ihnen auf Gott schließt und in der ontologischen Ordnung zum mindesten nicht jeden Unterschied geleugnet, da er in seinem Gottesbeweis sagt, Gott sei entweder mit jenen ewigen Wahrheiten identisch oder etwas höheres. Die Klärung des Verhältnisses Gottes zu den ewigen Wahrheiten durch die Scholastiker, wäre zu finden in ihrer Lehre von den Possibilia; denn die ewigen Wahrheiten sind objektiv genommen nichts anderes als die Verhältnisse der möglichen Wesenheiten. Vgl. darüber *Pesch-Frick*, Inst. Log. et Ontol. Herder, 1919, 121 f; *Franzelin*, ‚Quaest. selectae ex philosophia fundamentali. Innsbruck, Rauch, 1921. S. 100—121.

Ähnliche Verwechselungen scheinen es auch veranlaßt zu haben, daß *Hessen* dieser vermeintlich augustinische und der eigene intuitionistische Standpunkt mit demjenigen *Max Schelers* zusammenfließt **11)**. Eine Übereinstimmung würde man noch am ehesten erwarten zwischen Augustinus' Erleuchtungstheorie und *Schelers* Lehre von der natürlichen Selbstoffenbarung Gottes. Doch zeigen sich hier gerade nach *Hessens* Darstellung der augu-

9) *Hessen Jhs.*, Der augustinische Gottesbeweis. Münster, Schöningh, 1920. kl. 8 112 S. — **10)** *Hessen Jhs.*, Die Religionsphilosophie des Neukantianismus. Herder, Freiburg, 1919. 8° 94 S. — **11)** Vgl. Akad. Bonifatiuskorrespondenz 37 (1922) 100 ff und die Berichtigung durch *Engelbert Krebs* a. a. O. 38 (1923) 47 ff.

stinischen Erkenntnistheorie neben verwandten Zügen ganz bedeutende Unterschiede. Ähnlichkeit: sowohl *Augustinus'* „sapientia" als auch die „religiöse" Gotteserkenntnis *Schelers* beruht auf einer Art unmittelbarer Offenbarung. Beide werden von Gott unmittelbar bewirkt durch eine Erleuchtung und zwar in allen jenen Menschen, die die sittlichen Vorbedingungen mitbringen. Beide vollziehen sich gelegentlich der innern und äußern Erfahrung. Aber nach *Scheler* ist in dieser religiösen Erkenntnis Gott uns bewußt als Gegenstand der Erkenntnis, Gott wird als Gott erkannt. Bei der Einstrahlung der augustinischen „sapientia" dagegen schweben die Inhalte von Allgemeinbegriffen vor dem Geiste. Von ihnen gelangt der Geist erst durch Schlußfolgerung zur Erkenntnis Gottes. Weiter ist die „sapientia" eine philosophische Erkenntnis und mit „metaphysischer Einstellung" verbunden; das religiöse Erkennen *Schelers* dagegen ist wesentlich verschieden von jedem philosophischen Erkennen.

4. *Schelers* phänomenologischer Augustinismus scheint demnach mit dem ursprünglichen Augustinismus kaum mehr gemein zu haben als den idealen Zug, der im allgemeinen die Platoniker vom sinnlichen zum intelligiblen Sein hinzieht. Dazu kommt bei Scheler eine andere Tendenz, die aber weit mehr *Plato* und *Plotin* als *Augustinus* eigentümlich ist und im allgemeinen die rationalistischen Denkrichtungen von dem empiristischen unterscheidet: es ist das Unterfangen, bewußtseinsjenseitige, geistige Objekte ohne Vermittlung der Sinne in sich selbst unmittelbar zu erfassen. Diese neue Richtung vom Standpunkt der aristotelisch-thomistischen Philosophie aus zu beurteilen, war kaum ein zweiter so berufen wie Professor *Joseph Geyser*.

Hinreichende Sachkenntnis auf dem Gebiete der aristotelisch-scholastischen Philosophie verbürgen uns seine früheren Veröffentlichungen und insbesondere die in den letzten 2 Jahren erschienenen Werke: „Erkenntnistheorie", Münster, Schöningh, 1922 und „Einige Hauptprobleme der Metaphysik", Freiburg i. B., Herder, 1923. Als Kritiker der Phänomenologie bewährte er sich in „Alte und neue Wege der Philosophie", Münster, Schöningh, 1916 und in dem philosophischen Programm „Eidologie oder Philosopie als Formerkenntnis" **12)**, das er dem phänomenologischen Programm entgegenstellte. Über den protestantischen Religionsphilosophen *Rudolf Otto*, an den Max Scheler sich teilweise anschließt, handelte *Geysers* Studie „Intellekt oder Gemüt?" **13)**.

12) *Geyser Jos.*, Eidologie oder Philosophie als Formerkenntnis. Freiburg, Herder, 1921. kl. 8°. 21 S. — **13)** *Geyser Jos.* Intellekt oder Gemüt? Freiburg, Herder, 1921. 8°. VI + 50 S.

Alle diese angesehenen Arbeiten *Geysers* können als eine entferntere Vorbereitung zu dem jüngst erschienenen Werke: Augustin und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart **14)** gelten.

Das Buch ist erschienen als Bd. I Heft 3 der Veröffentlichungen des katholischen Institutes für Philosophie Albertus Magnus-Akademie zu Köln bei Aschendorff zu Münster in W. Es muß zum besonderen Lobe dieses Verlages vermerkt werden, daß er in dieser schweren Zeit außer den „Beiträgen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters" im vergangenen Jahre noch diese zweite Sammlung von Studien zur philosophia perennis eröffnet und außerdem die „Beiträge" durch 4 bedeutsame Folgen bereichert hat. Wir nennen sie hier zunächst, um später auf ihre eingehendere Besprechung zurückzukommen: Es sind Supplementband II: Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Festgabe zum 70. Geburtstage *Clemens Baeumkers*; Bd. XXIII Heft 1—2: *Clemens Baeumker*, Des Alfred von Sareshel (Alfredus Anglicus) Schrift de motu cordis; H. 3—4: P. *Bonifaz Anton Luyckx O. P.*, Die Erkenntnislehre Bonaventuras; H. 5: † *Augustinus Daniels O. S. B.*, Eine lateinische Rechtfertigungsschrift des Meister Eckhart.

Von den 9 Kapiteln des *Geyser*schen Werkes rechtfertigt das erste die verstandesmäßige Grundlegung der Religion, Kap. 2—4 verfolgen die teils angeblichen teils wirklich vorhandenen Spuren der intuitionistischen Religionsbegründung in der alexandrinischen und neuplatonischen Religionsphilosophie, bei *Augustinus* und bei *Gratry*. Kap. 5—10 befassen sich mit der Theorie der unmittelbaren Gotteserkenntnis, wie sie in der Gegenwart von *Winkler, Scheler, Adam* und *Gründler* vertreten wird. Wie der Verfasser schon im Titel andeutet, sind die Auseinandersetzungen mit *Scheler* die Hauptsache und ich werde mich im folgenden auf ihre Wiedergabe und Würdigung beschränken. Musterhaft in ihrer Kürze und Klarheit und Treffsicherheit ist die Darstellung und Kritik der phänomenologischen Zielsetzung und Methode. Die Phänomenologie will das ursprünglich Gegebene an den Gegenständen und Akten erfassen, ja das Urgegebene, genauer noch ihr Wesen. Mittel dazu ist den Phänomenologen nicht die Abstraktion und Induktion, weil diese angeblich nur Sinnliches und Zufälliges bieten, sondern Wesensschau: ein die allgemeine Idee oder Wesenheit aus dem einzelnen Beispiele herausschauender Akt.

14) *Geyser Jos.*, Augustin und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart mit besonderer Berücksichtigung Max Schelers. Freiburg, Herder, 1923. 8°. XI + 241 S.

Geyser dagegen setzt an die Stelle dieser Wesensschau das „Verallgemeinern und Vergleichen, verbunden mit dem Prüfen und Überlegen, welcher allgemeine Sinn in einer gegebenen Sache stecken könne". So werden wir die Wesenheit nur indirekt und mittelbar bestimmen können, „nämlich als jenes x, das dadurch bestimmt ist, daß aus ihm die und die Tatsächlichkeit stammt. Das Wesen der Materie z. B. wird bestimmt als ein Sosein, aus dem die notwendige Folge, ausgedehnt zu sein, sich erklärt". Schon hier offenbart die Phänomenologie ihr Übersehen der analogen Erkenntnis, die bei der Gottesidee zu unhaltbaren Folgen führt. Denn wie die Substanzen nicht unmittelbar erkannt werden, sondern durch ihre eigentümlichen Tätigkeiten und Fähigkeiten — mittels eines conceptus analogus ex propriis — ähnlich Gott aus den Wirkungen seiner Allmacht — mittels eines conceptus analogus ex analogis.

Der Weg von der unmittelbaren Wesensschau *Husserls* zur Annahme der aristotelisch-scholastischen Wesensbestimmung scheint weit zu sein, ist aber nach *Brentano* schon von *Aristoteles* gemacht worden. Nach einer sehr lehrreichen Untersuchung dieses Forschers über die Fortschritte in der Lehre des Stagiriten, die zum Teil durch *Werner Jaegers* Resultate bestätigt werden, glaubte *Aristoteles* in Met. Z. noch die substanziellen Differenzbegriffe in sich selbst erfassen zu können. „Dem entgegen lehrt die Meteorologie auf das bestimmteste, daß die substanziellen Differenzbegriffe uns durchwegs fehlten, und daß dieselben durch akzidentelle Bestimmungen, welche sie als Eigentümlichkeiten begleiten, und namentlich durch die Angabe eigentümlicher Tätigkeiten, welche die betreffende Species übt, ersetzt werden müßten". (*Franz Brentano*, Aristoteles und seine Weltanschauung 1911, Quelle & Meyer, Leipzig S. 18.) Welch ein Unterschied zwischen den vorsichtigen Wesensbestimmungen eines Aristoteles und den Wesensschauungen, durch die *Husserl* in seinen „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie" einen Idealismus grundlegt. (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung I [1913) §§ 34—55.) *Husserls* Lehre von der wesensnotwendigen Abhängigkeit aller Wesenheiten und Gegenständlichkeiten vom reinen Bewußtsein wird denn auch von *Geyser* 113—116 einer kurzen, aber treffenden Kritik unterzogen. *G.* weist zugleich auf die Gefahr hin, die droht, wenn eine mit dem Idealismus so verquickte Methode zur Begründung der theistischen Religion dienen soll, ohne jedoch zu behaupten, daß *Scheler* jener Gefahr erlegen sei.

An *Schelers* Religionsphilosophie wird von *Geyser* eine ganze Reihe wichtiger Punkte einer Kritik unterzogen. Die religionsgeschichtliche und religionspsychologische Frage der religiösen Er-

kenntnis werden von *Scheler* zu wenig von der religionsphilosophischen Frage geschieden. „Kann ein Mensch jenes Wissen besitzen, das zum Wesen des religiösen Verhaltens gehört, ohne zugleich Religion zu haben, oder ist es ein Erkennen Gottes, das nur als Bestandteil der Religion möglich ist?" (151) Daraus, daß manche Menschen ein Wissen um Gott haben, ohne Religion zu haben, folgt nur, daß zur Religion auch noch Hingabe des Willens an Gott gehört. Der Willensakt kann aber nicht Grundakt der Religion sein, sondern setzt irgend einen Erkenntnisakt voraus (152 f). Es wird *Sch.* zugegeben, daß zur Religion nur gehören kann, was in ihr selbst gegeben ist; aber sie besteht aus einem ganzen Komplex von Akten, die ihre Einheit erhalten durch die Intention, Gott zu verehren. Auch durch Nachdenken erworbene Gotteserkenntnis kann eine solche Intention veranlassen und von ihr dirigiert werden. Wenn *Sch.* behauptet, die Gottesbeweise seien nicht beweiskräftig, wenn sie sich nicht auf eine vorausgehende unmittelbare Gotteserkenntnis stützen, so widerspricht er sich selbst, weil er anderseits zugibt, daß wir vernunftmäßig Gott als ‚ens a se' und als Geist und damit als Person erkennen können (157 ff bei *G.*). Wenn es *Sch.* als unmöglich erkläre, aus einer niedrigeren Seinssphäre zur Erkenntnis einer höheren zu gelangen, so übersehe er völlig, daß es neben der anschaulichen Wesenserfassung auch noch eine analoge gebe (165). Dazu erweist sich die von *Sch.* angenommene unmittelbare Gotteserkenntnis als unhaltbar. Gott soll durch die Weltdinge durchscheinen wie ein Künstler durch sein Kunstwerk. „Wie ich diesen Tisch nicht erst durch einen Schluß als das Werk eines Menschen erkenne, sondern es ihm ansehe, daß er ein Artefakt sei, so sehe ich es den Weltdingen an, daß sie Geschöpfe Gottes sind". *G.* antwortet, *Sch.* übersehe hier den Apperzeptionsmechanismus, der bewirkt, daß man dem Tisch sein „Werksein" ansieht. Wir sahen früher, wie Tische von Menschenhand verfertigt wurden. Diese Vorstellungen stellen sich beim Anblick des Tisches wieder ein. Sonst wären wir ohne Nachdenken und Schlußfolgerungen nicht dazu gekommen, den Tisch als Artefakt anzusehen (173 f). Die Schwierigkeit verdoppelt und verdreifacht sich, wenn *Sch.* verlangt, jedes kausale Verhältnis in der Welt müsse zum Symbol werden können, an dem der Mensch die vollkommene kausale Abhängigkeit der Welt und unserer selbst vom Schöpfer unmittelbar erfaßt (*G.* 187 ff). *Schelers* Ansicht, daß ein religiöser Akt ganz und gar unmöglich sei ohne Selbstoffenbarung Gottes, ist schwer zu deuten. Die Selbstoffenbarung wird schließlich, um den Ontologismus zu vermeiden, gedeutet werden müssen als „natür-

lich empfundene Gewißheit vom Dasein Gottes, die keine Gründe braucht, weil sie von Gott unmittelbar geschenkt ist". *G.* antwortet: „Nun leugne ich nicht, daß Gott im Menschen einen solchen selbstverständlichen unerschütterlichen Glauben an sich erregen kann. Der vernünftigen Natur des Menschen würde das freilich nach meiner Ansicht weniger konvenient sein. Auch möchte ich glauben, daß, wenn Gott einem Menschen ein solches Geschenk bereitet, er es ihm auch so gibt, daß dieser Mensch nicht nur eine vage Vorstellung des Göttlichen, die er dann in irrtümlicher Weise selber ausbaut, empfange, sondern so, daß derselbe unbeirrt die wahre Natur Gottes erfasse. Wie weit aber sind davon die meisten derer entfernt, die außerhalb des Christentums in einer rein natürlichen Religion leben" (178 f). *Sch.* könnte hier allerdings die Gotteserlebnisse der Mystiker zu seinen Gunsten anführen, die einerseits von Gott gewirkt zu sein scheinen und anderseits vielfach recht unklare Vorstellungen von Gott in sich schließen. Zudem scheint die Gottesvorstellung bei unverdorbenen Naturvölkern ziemlich klar zu sein. Die Verschwommenheit bei den übrigen erklärt *Sch.* in seiner Theorie leicht durch den Mangel an entsprechenden moralischen Dispositionen für die Aufnahme der natürlichen Selbstoffenbarung Gottes. Durchschlagender ist *Geysers* Gegeninstanz gegen *Schelers* Lehre vom alles überragenden Gewißheitsgrad der natürlichen Religion: „Ich glaube nicht, daß z. B. im Durchschnitt den Wilden das Göttliche, an das sie glauben, gewisser sei, als die Existenz der Natur, ihrer Frauen und Kinder, ihrer selbst" (181). Stark von *Rudolf Otto* abhängig zeigt sich *Scheler* in seiner Wesensschau der Heiligkeit Gottes. Beiden ist Heiligkeit nicht eine ethische Tugend, sondern das schlechthin Wertvolle. Von diesem behauptet *Sch.*, daß dessen Existenz schon auf Grund seiner Wesensschau für uns gewiß sei. Damit erneuert er das ontologische Argument. Wenn auch Heiligkeit als Ehrwürdigkeit gefaßt wird, so können wir doch auf verstandesmäßigem Wege zur Überzeugung von der Heiligkeit Gottes gelangen, wie *G.* gut nachweist, und brauchen nicht ein vorausgehendes wertfühlendes Erfassen anzunehmen, von dem die Psychologie nichts weiß (199—202).

Als ein sehr waghalsiges Unternehmen mit wahrhaft halsbrecherischem Ausgang erweist sich schließlich *Schelers* Wesenserschauung des Sündenfalles der Stammeltern und der Engel (203—206).

5. Von den Schelerkritiken *Geysers* und *Przywaras* wird bald die eine, bald die andere bevorzugt. Nach meinem Dafürhalten ergänzen sie sich etwa in folgender Weise:

Ein großartig angelegter Bau ist in neuem Stil und nach neuartiger Technik begonnen worden. Es haben sich aber einige Konstruktionsfehler eingeschlichen, die der Festigkeit und der Sicherheit der künftigen Bewohner gefährlich zu werden drohen. Es werden 2 andere Architekten zu Rate gezogen und mit 2 gleich notwendigen Aufgaben betraut. Der eine hat in sachkundiger Weise alles Unhaltbare zu entfernen; der andere soll sorgsam wahren, was an soliden Fundamenten und Mauern vorhanden ist und möglichst stilgleich darauf weiterbauen. Ähnlich bedingt auch die Verschiedenheit der Aufgaben, die sich *G.* und *Prz.* gestellt haben, ganz naturgemäß ein verschiedenes Vorgehen. *G.* richtet seine Hauptaufmerksamkeit auf jene Bestandteile der Schelerschen Religionsphilosophie, die geringere Festigkeit verraten als die entsprechenden Lehren der thomistischen Religionsphilosophie, denen sie von *Sch.* entgegen gestellt werden. Er kommt so mehr zufälligerweise zu einer ziemlich vollständigen Darstellung der Unterscheidungslehren des *Scheler*schen Systems, ohne genaueres Eingehen auf die Fundamente. *Przywara* dagegen ist es um die Fundamente zu tun. *G.* scheut sich ebensowenig, die Gegensätze der aristotelischen Scholastik und des Neuaugustinismus hervortreten zu lassen, als *Scheler* sich gescheut hat. Der Weiterbildner *P.* dagegen versteht es, die alten architektonischen Linien so sanft und unauffällig in die verbesserten neuen übergehen zu lassen, daß die Umbiegung vielfach nur dem Auge des Kenners sichtbar wird.

Przywara versteht es meisterhaft, Richtigstellungen zu insinuieren, Verbesserungen des Systems, die erst gemacht werden müssen, in gütiger Weise als schon gemacht vorauszusetzen. Vgl. bes. die Stellen, in denen Schelers Lehre von der Unmittelbarkeit unserer Gotteserkenntnis geklärt wird. S. 21, 80, 104—107.

Auch die Ornamentierung behält er möglichst bei; mit a. W. er redet mit Phänomenologen als treu beratender Freund in ihrer Sprache, in ihren Fachausdrücken. Der Klärung, die *G.* anstrebt, leistete dagegen die abgeklärte Terminologie der Scholastik, die dem Sprachgebrauch vieler Gebildeter noch weit näher steht als die Kunstausdrücke der Phänomenologie, weit bessere Dienste. Daß in diesem Bilde nicht allein *Geysers*, sondern auch *Przywaras* Zielsetzung richtig gekennzeichnet, bezeugt sein Programm im Vorwort seines größeren Werkes: Religionsbegründung **15)**.

„Gegenüber den verschiedenen Schelerbeurteilungen, die wir des nähern im Laufe unserer Arbeit besprechen wollen, will nun

15) *Erich Przywara S. J.*, Religionsbegründung Max Scheler— J. H. Newman. Freiburg, Herder, 1923. 8°. XVI + 297 S.

unsere Untersuchung vorab auf das Wertsystem Schelers und den mit diesem verknüpften Liebesprimat zurückgreifen, um von hier aus eine Kritik der Religionsbegründung Schelers zu unternehmen, eine Kritik aber, die gleichzeitig eine eigene Lösung der von *Scheler* aufgeworfenen Probleme versucht" (X).

Da P. *Prz.* selber die Grundlinien der Schelerschen Theorie den Lehren der Scholastik gegenüberstellen wird, so sehe ich von einer genaueren Analyse seines Werkes ab und weise nur auf eine auffallende Parallele zu den Grundlagen der *Scheler*schen Lehre vom Werterfassen hin. Es ist die Grundlage der Metaphysik *Bergsons*.

Bei *Bergson* ist der Urgrund „schöpferische Freiheit", bei *Sch.* „schöpferische Liebe". Der Weltgrund wird somit von beiden seiner innersten Wesenheit nach emotionell gefaßt. Warum definieren die Scholastiker, die menschliche Seele und *Aristoteles* auch Gott eher intellektuell als emotionell? eher von dem „proprium" des Verstandes aus als von der Fähigkeit, frei zu wählen? Ist denn diese nicht das Ziel und der Verstand gewissermaßen die Voraussetzung dazu, und kann deswegen nicht die substantielle Grundlage der Wahlfreiheit als solcher als die eigentliche entelécheia betrachtet werden? — Die Scholastiker suchen eben nach der „Wesenheit", d. i. nach jener substantiellen Vollkommenheit, die von keiner anderen ableitbar und von der alle andern ableitbar sind. Sie sind aber mit *Thomas* der Ansicht, aus der Verstandesvollkommenheit die Freiheit folgern zu können. *Scheler* schlägt einen anderen Weg zur Bestimmung des Wesens Gottes und der Seele ein. Von der These aus, daß Gott die Liebe sei, schöpferische, sich schenkende, sich mitteilende Liebe, gelangt er zur Folgerung, daß die Ebenbilder und Werke Gottes ihrem innersten Wesenskern nach Mitteilungen der Liebe Gottes und darum auch ihrem Wesen, ihrer Substanz nach Liebe sind. Dazu kommt eine andere Ähnlichkeit mit *Bergson*: die scharfe Betonung des Individuellen gegenüber dem Allgemeinen, nicht nur in der Seinsordnung, sondern auch in der Erkenntnissphäre. Nicht nur die Schöpferideen Gottes sind keine Allgemeinideen, vielmehr Ideen von Einzelwesen = Personideen, sondern auch wir Menschen sollen bei der phänomenologischen Schau die Dinge in ihrem individuellen Sein in ihrer Ganzheit erfassen. Die psychologische Analyse und die Abstraktion scheint dem Systeme beider Denker fast in gleicher Weise zuwider zu sein. Bei beiden erweist sich ferner ein Grundsatz als sehr wirksam, der die altgriechische Erkenntnistheorie beherrschte, der Satz, daß Gleiches durch Gleiches erkannt werde. Daher bei den Griechen die Forderung, daß die Organe und sogar die Seele aus den 4 Elementen bestehen müssen, um die aus den 4 Elementen

zusammengesetzte Welt erkennen zu können. Ähnlich wird bei *Bergson* das allen Akten zugrunde liegende substantielle Ich erkannt durch eine allen Akten des Verstandes und des Willens vorausliegende Intuition. Das Ich und der Weltgrund werden weiter erkannt als „Spannung" durch eine Intuition, die Spannung ist. Das Wesen des Weltgrundes: die Spannung wird bestimmt als „schöpferische Freiheit". In ähnlicher Weise wird bei *Scheler* der Urwert: Gott, erfaßt durch ein allen intellektuellen und emotionellen Akten vorausliegendes Fühlen von Seite unseres Ichzentrums, das Liebe ist. Dieses Fühlen spielt sich somit nicht in den akzidentellen Fähigkeiten des Verstandes und des Willens, noch überhaupt irgendwo in der akzidentellen Schicht, sondern auf dem substantiellen Seelengrunde ab, wie die Intuition der Mystiker. Dieser Seelengrund ist eben gleich den andern „Mitteilungen der Liebe Gottes" wesentlich Liebe. Darum kann durch ihn das Wesen Gottes, des Urwertes, wie auch aller übrigen Werte erfaßt werden, wie Gleiches durch Gleiches. — Nach diesen Ähnlichkeiten muß noch die tiefgreifendste Verschiedenheit, die zwischen *Bergson* und *Scheler* besteht, unterstrichen werden. Bei *Bergson* geht der Urgrund, die schöpferische Freiheit, in emanatistischer Weise ein in die einzelnen Ich, bei *Scheler* nicht. Bei *B.* ist darum das Organ der Erfassung und der erfaßte Urgrund, d. i. die Spannung des eigenen Ich und die Spannung des Weltgrundes eins und dasselbe. Bei *Scheler* dagegen geschieht die Intuition des Urwertes nicht durch einen identischen Mitvollzug des Liebesaktes Gottes.

Durch obige Vergleiche habe ich mir und andern die Grundlinien der Schelerschen Theorie der Werterfassung näher zu bringen versucht, welcher *Przywara* in seinem Werke bis zu ihren tiefsten Wurzeln und bis in ihre feinsten Verästelungen nachgeht mit jener Gewissenhaftigkeit der Darstellung, die infolge ihrer wissenschaftlichen Genauigkeit der Gemeinverständlichkeit notgedrungen manches opfert. Doch wird der Leser sich nicht leicht abschrecken lassen, *Przywara* voll Spannung weiter zu folgen; denn er steht unter dem Banne eines überlegenen Geistes, der die philosophischen Strömungen der Gegenwart wie der Vergangenheit beherrscht und die vorliegenden Probleme mit festem Griffe angefaßt hat. Diesen Eindruck hinterläßt nicht nur das größere Werk: Religionsbegründung, sondern auch das: „Gottgeheimnis der Welt" d. i. die Sammlung der 3 Vorträge, die *Prz.* auf der Herbsttagung des Verbandes katholischer Akademiker August 1923 in Ulm gehalten hat **16)**.

16) *E. Przywara*, Gottgeheimnis der Welt. 3 Vorträge über die geistige Krisis der Gegenwart. Theatinerverlag, München 1923. kl. 4° 189 S. (in „Der katholische Gedanke").

Das Werk enthält größtenteils geschichtsphilosophische Betrachtungen. Der erste Vortrag sucht die Wesensmerkmale und den tiefsten Grund von drei geistigen Strömungen der Gegenwart zu bestimmen: der phänomenologischen, der liturgischen und der Jugendbewegung. Jeder dieser Geistesrichtungen entspricht nach *Prz.* als innerer Kern eine bestimmte Fassung des Gottesbegriffs: dem Willen zum Objekt und zu geschaffenen Wesenheiten, welchen die Phänomenologen dem Kantianismus entgegensetzen: der Wille zum ungeschaffenen, wesenhaften Gott; dem Willen zur Form, zur Gemeinschaft und zur vita contemplativa der liturgischen Bewegung: Gott erfaßt als Form und Gesetz; dem Willen zur Persönlichkeit, zum Wachstum und zur Lebensform, die das Wesen der Jugendbewegung ausmacht, Gott als Persönlichkeit.

Auf diese geschichtsphilosophischen Wertungen über Erscheinungen der Gegenwart ist ungefähr derselbe Maßstab anzuwenden, den der Verfasser angibt für die geschichtsphilosophischen Betrachtungen, die er im 2. Vortrag über die Vergangenheit anstellt:

„Eine geschichtliche Rückschau, schreibt er dort S. 59 f., zumal eine so gedrängte, wie es hier der Fall sein muß, birgt eine große Gefahr: die Gefahr willkürlicher Typisierung. Systeme, die in einer solchen Rückschau als schroffe Gegensätze zu einander erscheinen, sind in Wahrheit auseinander entstanden; das eine ist nur die tatsächliche Weiterführung des andern, so sehr sie sich bekämpfen mögen. Aber auch für das Einzelsystem rein in sich bedeutet die Festlegung auf einen bestimmten Lösungstyp die Gefahr einer Vergewaltigung. Hier besteht der fast unversöhnliche Gegensatz zwischen der Betrachtungsweise philologischer Einzelkritik und derjenigen des Geschichtsphilosophen ... Der philologischen Einzelbetrachtung muß zugegeben werden, daß das vom Geschichtsphilosophen vermeinte „Wesensbild" mehr ein Ideal als ein erreichbares Ziel sei. Die geschichtsphilosophische Methode aber hat recht, wenn sie aus dem reinen Nebeneinander der philologischen Einzelkritik zu einer hierarchischen Ein- und Überordnung strebt. Nicht ein strenges Wesensbild ist erreichbar, aber wohl eine Struktur der Prävalenzen eines Systems".

Wie *P.* von den Philologen Einwände erwartet gegen seinen Rückblick auf die Vergangenheit, so auch von den Gegenwartsmenschen, die nur einen Ausschnitt aus nächster Nähe betrachten, gegen seine Charakterisierung der drei bedeutsamen Richtungen der Gegenwart. Besonders schwer wird es manchem sein, zuzugeben, daß der liturgischen Bewegung Gott als „Form" und „Gesetz" vorschwebe, der Jugendbewegung Gott als „Persönlich-

keit". Doch ist zu beachten, daß *P.* auch hier nicht ein strenges Wesensbild aufstellen will, sondern „nur eine Struktur der Prävalenzen". Er will nicht sagen, daß die einen Gott ausschließlich als Form und Gesetz vorstellen und die andern ausschließlich als Persönlichkeit, sondern nur, daß die Vorherrschaft eines bestimmten Gottesbildes ihrer ganzen Geistesverfassung entspreche. Streng beweisen läßt sich auch das nicht, sondern nur aus den Zusammenhängen erschauen. Wer auf geschichtsphilosophischem Gebiete strenge Beweise verlangt, muß zum Vorhinein auf das tiefere Verständnis und den Zusammenhang der geistesgeschichtlichen Bewegungen der Gegenwart wie der Vergangenheit verzichten. Das möchten wir nicht. Gerade *P.* hat uns großartige Weitsichten und wertvolle Durchblicke eröffnet. Die charakteristischen Merkmale dreier einflußreicher Bewegungen der Gegenwart sind geistvoll und zutreffend gezeichnet im ersten Vortrag. Der 2. stellt die ganze Geschichte der abendländischen Philosophie unter die Beleuchtung der Gottesidee. Sie steigt gleichsam auf aus der Dämmerung der Geschichte, wächst und wächst vom Morgenrot der ost- und westhellenischen Schulen durch den hellen Vormittag der platonischen, aristotelischen und neuplatonischen Philosophie des Allgemeinen und der Form bis zum warmen, Leben und Liebe spendenden Mittag der Patristik und Scholastik, in der Gott nicht mehr bloß als selbständige Idee des ‚Guten' und ‚Einen' erleuchtet und erhält, sondern auch als liebespendende und empfangende Persönlichkeit erwärmt und begeistert. Dann wird sie verdunkelt hinter den Wolken des modernen Individualismus und Subjektivismus, bis Gott im Individuum, aber auch das Individuum im göttlichen Allwesen völlig untergeht.

Diese geschichtliche Rückschau weist für den 3. Vortrag den Weg zu einer Philosophie der Polarität, in der die Gegensätze: Subjekt / Objekt, Sein / Werden, Gott / Geschöpf, Gott erfaßt als Form und Gesetz und Gott als Persönlichkeit, nicht aufgehoben, aber ausgeglichen werden. Diese Philosophie harmonisiert die einseitige Betonung des Subjekts bei *Kant* und des Objektes in der Phänomenologie durch den gemäßigten, kritischen Realismus der Neuscholastik, sie vermittelt zwischen dem starren Gott *Spinozas* und dem Urgrund *Bergsons* und *Simmels*, der ewiges Werden ist; zwischen dem Haften an der wechselnden Erscheinung und dem Anspruch unvermittelter Schau der bleibenden Wesenheit. Sie ist sich bewußt der Gottnähe und der Gottähnlichkeit der Geschöpfe, vergißt aber auch nicht die Übererhabenheit und Unnahbarkeit des Schöpfers. Sie bindet endlich den Einzelmenschen an Gesetz und an Gemeinschaft, aber nur, um

ihn auf diesem einzig richtigen Weg zur Vollpersönlichkeit heranzubilden und zum möglichst intimen persönlichen Verkehr mit dem dreipersönlichen Gott zu führen. Über all dieser Gegensätzlichkeit der Geschöpfe und der Einseitigkeit der Standpunkte läßt *P.* den wahren Gottesbegriff aufsteigen als helleuchtende Sonne, die in ihrem weißen Lichte alle Kontraste in ungetrübter Einheit umfaßt.

Augenblicklich ist es vielleicht noch dringender als vor der Ulmer Tagung, auf den innigen Zusammenhang von Gottesvorstellung und der übrigen Geisteshaltung des Einzelnen wie ganzer Gruppen hinzuweisen. Das gilt nicht nur für die ungleiche Betonung verschiedener Merkmale des wahren Gottesbegriffes, sondern noch mehr für den Übergang vom wahren zu einem falschen Gottesbegriff und für die verschiedene Ausgestaltung des letzteren. Schon S. Paulus bezeugt dies im Briefe an die Römer, und in neuester Zeit hat kaum ein zweiter die ethischen Vorbedingungen zum Philosophieren so beredt gefordert wie *Max Scheler*. Wenn daher ein Philosoph seine praktische Haltung zum Sittengesetz ändert, werden wir als ganz natürliche Frucht auch eine theoretische Wandlung seines Gottesbegriffes zu erwarten haben.

Als Nachtrag seien noch einige Druckfehler und Versehen der 2 zuletzt besprochenen Werke namhaft gemacht.

Zu „Religionsbegründung" S. 21: *P.* nimmt die analogia entis in einem bedeutend weiterem Sinne als sie in der Scholastik genommen zu werden pflegt. Im gewöhnlichen Sinne wäre sie wohl nur als Formalgrund der Begriffsbildung und nicht auch der Wirklichkeitssetzung zu bezeichnen und darum auch die Gottesbeweise nicht als ihre „reflex-wissenschaftliche Ausformung". — S. 59 f scheint die Sache so darzustellen, als ob nur die vorbereitenden Akte zum Glauben und zur Liebe direkt geboten wären, und nicht auch die Akte des Glaubens und der Liebe selbst in sich. — S. 70 Mitte scheinen „summum bonum" und „ens a se" ihre Stellen vertauscht zu haben.

Zu „Gottgeheimnis": Der sprachliche Ausdruck des 1. und 3. Vortrags berauscht und bezaubert durch seine Schönheit und Fülle; der des 2. dagegen ermüdet gegen Schluß durch die Häufung der Frageform. — Zum Inhalt des 2. Vortrags: Daß dem griechischen Gottesbegriff das Merkmal der Persönlichkeit fehle, ist richtig, wenn man von jedem Einfluß des Volksglaubens absieht und allein die philosophische Bewältigung des Gottesproblems in Rechnung setzt. Dann muß man den mythischen Schöpfergott des „Timäus" ausschalten. Der Ausschaltung jedoch, die *Wilamowitz-Möllerdorff* vornimmt, wo es sich darum handelt, die eigentliche Meinung Platons festzustellen, kann ich nicht

beistimmen. Der höchste Gott, den Platon als Mensch (nicht als Philosoph) verehrte, war ebensowenig unpersönlich als der Xenophons und der des Sokrates. Auch in der Philosophie scheint der persönliche Gott schon durchaus wissenschaftlich begründet aufzuleuchten in der „Noesis noeseos“ des Aristoteles. Was fehlt denn seinem ersten Beweger noch zu einer „hypostasis rationalis“? Es ist jedoch zu beachten, daß *Prz.* in der griechischen Philosophie nach dem Begriff des persönlichen Gottes in seinem Vollsinn sucht: nach einem Fürsichsein, das nicht allein seiner selbst bewußt ist, sondern auch frei schaffend sich betätigt. Da ist aber durchaus zuzugeben, daß die spätere christliche Philosophie an Aristoteles viel zu ergänzen und zu verbessern hatte, sowohl was die wissenschaftliche Theorie des freien Willens im allgemeinen als was insbesondere die freie Schöpfung anlangt. — Sehr gefreut hat mich die Feststellung, die *Prz.* S. 103 macht: „So ungeheuer ist die Aufgabe des Ausgleichs zwischen klassischer Antike und echtem Christentum, daß auch ein *Thomas v. Aquin* sie nicht völlig zu lösen vermochte. Denn was bedeutet seine Lehre von den Allgemeinideen als dem einzigen Gegenstand der Verstandeserkenntnis und damit wirklicher Wissenschaft, und seine weitere Lehre von der Materie als dem Individuationsprinzip anders, als die Beibehaltung der antiken Entwertung der konkreten Welt des Individualen? Gewiß der Theologe *Thomas* kennt den alles übersteigenden Wert der Einzelseele; aber der Philosoph kann diese Einzelseele nur als Aristotelische „Wesensform“ des Leibes fassen, das heißt als jenes Allgemeinideenwesen der „natura humana universalis“, der allgemeinen Menschennatur, das durch die Verbindung mit der wandelbaren Materie eine rein quantitative Besonderung erhält. Die individuelle Besonderung des Menschen gehört also folgerichtig weder zu seiner Seele noch zu seinem Wesen überhaupt; sie gehört der Materie an und ist darum auch kein Gegenstand der eigentlichen geistigen Erkenntnis und kein Gegenstand wahrer Wissenschaft. „Individuum“ ist die wandelbare und darum wesenlose Sinnenerscheinungsform der allein wesenhaften Allgemeinidee „Mensch“.“ Diese entschiedene Feststellung sollte in der Zukunft oft wieder eingeschärft werden, damit sie nie wieder vergessen werde und die Versuche, gerade die thomistische Lehre vom Individuationsprinzip fast zu einem Dogma machen zu wollen (vgl. meine Auseinandersetzung mit Maréchal S. J. in dieser Zeitschr. 47 [1923] 433 ff) endlich einmal aufhören. Wenn aber S. 105 von *Prz.* Duns Skotus als derjenige gefeiert wird, der die Überreste jenes Ultrarealismus überwunden habe, so kann ich nicht beistimmen. Auch alle skotistischen

Formen mit Ausnahme der einzigen „forma haecceitatis" tragen das Muttermal jener Universalideen an sich, die einst Aristoteles aus dem Himmel Platons heruntergeholt und als substanzielle Formen in die körperlich sichtbaren Dinge hineingesetzt hat. Auch sie sollen wie die thomistischen erst durch ein anderes, von ihnen sachlich Verschiedenes: die forma haecceitatis individuell werden. Das war der gemeinsame schwache Punkt beider Lager der alten „Reales". Hauptsächlich durch diese Bresche eindringend, eroberte der Nominalismus beinahe ihren ganzen Machtbereich. Erst *Suarez* und seine Schule haben durch Anerkennung des Wahrheitsmomentes, das der Nominalismus in sich schloß, diese Bresche geschlossen und dem gemäßigten Realismus eine unanfechtbare Stellung verschafft. Daß aber *Suarez* nicht nur die Selbstindividualisierung alles Existierenden annahm, sondern auch die unmittelbare Wesenserkenntnis des Individuellen verteidigte, ist vielleicht ein ähnlicher Fehler wie die frühere allzu große Parallelisierung der ontologischen Ordnung mit den Allgemeinideen. Auch wer eine Wesenserfassung des Individuellen durch den Verstand in Abrede stellt, braucht deswegen noch nicht jede verstandesmäßige Erfassung desselben zu leugnen. *Thomas* betont ausdrücklich, daß das Individuelle und bloß Tatsächliche immerhin noch seinem Dasein nach für den Verstand erkennbar bleibt und auch seine Unterordnung unter die notwendigen Gesetze des Widerspruchs und, fügen wir hinzu, des hinreichenden Grundes und damit seine Einordnung in den Kosmos. Dazu ist es gerade für manche Phänomenologen zum Verhängnis geworden, daß sie vom Erschauen des Wesens am Einzelding zum Erschauen des Wesens des Einzeldinges fortschritten oder eines mit dem andern vermischten. Sie erschauen nun vielfach nur „notae individuantes", die von den zufälligen Nebenumständen der Zeit, des Ortes, des Zusammenseins, des Trägers u. s. w. herrühren, als Wesensbestandteile religiöser Akte und anderer Gegebenheiten.

Mit dieser Äußerung einer abweichenden Ansicht, wie auch mit den übrigen soeben gemachten Ausstellungen soll jedoch die frühere Anerkennung der beiden Schriften *Przywaras* in keiner Weise zurückgenommen oder auch nur geschmälert werden.

Innsbruck. Andreas Inauen S. J.

Neuere apologetische und dogmatische Literatur

1. Wenn es schon an sich für jeden katholischen Theologen wünschenswert ist, eine genaue Kenntnis jener Anschauungen zu besitzen, die sich in den schismatischen Kirchen des Orients seit

ihrer Lostrennung von Rom über das Wesen der Kirche und ihre hierarchische Verfassung ausgebildet haben, und im besondern die Gründe zu wissen, derentwegen sie den päpstlichen Primat ablehnen, so gilt dies in erhöhtem Maße für unsere Tage, in denen auf katholischer Seite der Unionsgedanke wieder intensiver aufgegriffen wird und einige schismatische Kirchen durch die Umwälzungen des Krieges sich in einem solchen Zustand der Auflösung und des Verfalles befinden, daß wenigstens eine teilweise Annäherung an Rom nicht ausgeschlossen erscheint. Aus diesen Gründen hat der Verf., Professor am orientalischen Institut in Rom, sich der Mühe unterzogen, die Lehre der Orientalen über Kirche und Primat zusammenzustellen **1)**. Im vorliegenden Heftchen behandelt er die Lehre des Photius und der symbolischen Bücher, d. h. jener Bücher, die entweder von allen oder doch von mehreren als authentische Darstellungen der orthodoxen Lehre angenommen werden. Die symbolischen Bücher leugnen rundweg den Primat Petri und des Papstes. *Photius* scheint den ersteren angenommen, über den letzteren aber sich hie und da noch schwankend geäußert zu haben; in Wirklichkeit glaubte er, daß der Primat durch die Verlegung des weltlichen Imperiums vom römischen auf den konstantinopolitanischen Stuhl übergegangen sei. Die Darstellung des Verf.s ist sehr knapp, aber doch erschöpfend; für jede Behauptung ist der Fundort genau angegeben. Möge es ihm vergönnt sein, recht bald das zweite Heftchen erscheinen zu lassen, in dem er die Lehre der orientalischen Theologen des 19. u. 20. Jahrhunderts über denselben Gegenstand behandeln wird.

2. *St. Szydelski* hat seine an der Universität in Lemberg gehaltenen Vorlesungen über Fundamentaltheologie unter dem etwas ungewöhnlichen Namen „Prolegomena“ erscheinen lassen **2)**. Zu denselben rechnet er auch die philosophischen Beweise für das Dasein Gottes und die Geistigkeit und Unsterblichkeit der Menschenseele. Dem zweiten Band ist eine Abhandlung über den göttlichen Glauben und seine Entstehung beigegeben, die m. E. in das eigentliche Gebiet der Dogmatik gehörte, wenn auch die dort erörterten Wahrheiten mit der Fundamentaltheologie in innigster Beziehung stehen. Der Verf. hat in erster Linie für polnische Studierende geschrieben, da er dem lateinischen Texte

---

1) *Th. Spáčil S. J.*, Conceptus et doctrina de Ecclesia iuxta theologiam Orientis separati. Fasc. I. Doctrina Photii et librorum symbolicorum. Pontif. Istituto Orientale. Rom 1923. 40 S. 8°. — **2)** Dr. *St. Szydelski*, Prolegomena in Theologiam sacram. 2. vol.

nicht selten in Klammern eine polnische Übersetzung beifügt und hauptsächlich auch polnische Literatur anführt. Gleichwohl kann das Werk auch Lesern anderer Zungen unbedenklich empfohlen werden; denn es enthält eine gesunde und echt katholische Lehre, ist mit warmer Liebe zur Kirche geschrieben und enthält besonders im 1. Band manche Partien, die Originalarbeit sind und als vorzüglich bezeichnet werden dürfen.

Weniger gut gelungen scheint mir die Abhandlung von der Kirche. Daß der Verf. die Einsetzung des Primates Petri erst erwähnt, nachdem er die Stiftung der Kirche und ihre episkopale Verfassung behandelt hat, halte ich für methodisch verfehlt, da man Wesen und Verfassung der Kirche ohne den Primat nicht verstehen kann. Auch finden sich manche unrichtige Behauptungen, z. B. daß durch die Kanonisation der cultus duliae allen Gläubigen vorgeschrieben sei (II 115), daß die Bestimmungen des kanonischen Rechtes dem Papste eine Verpflichtung auflegen (II 152), daß die Katechumenen der Auktorität der Kirche unterstehen (II 253). Die neuere Kontroverse über *Cyprian* hätte eingehender behandelt werden müssen. Die grammatikalische Korrektheit des Lateins, der Druck und die Ausstattung des Werkes lassen vieles zu wünschen übrig.

3. Daß von *Diekamps* Dogmatik nach 3 Jahren bereits eine neue Auflage notwendig wurde **3)**, zeugt sowohl für ihre innere Güte und Brauchbarkeit als auch von ihrer Beliebtheit in weiten Kreisen. Die 2. Auflage wurde in ZkTh 43 (1919) 484 ff ausführlich besprochen; da die neue Auflage von der alten nicht wesentlich abweicht, genügt es, auf diese Besprechung zu verweisen. Der Verf. hat manche von den dort gemachten Ausstellungen berücksichtigt, aber ich kann leider nur eine Änderung der Worte, nicht des Inhaltes konstatieren. Dies gilt namentlich von der Art und Weise, wie er die Freiheit der Erlösung mit der beseligenden Gottanschauung Christi und dem strikten Gebot des Vaters, sein Leben hinzugeben, in Einklang bringen will; der neue Versuch ist nicht besser als der frühere. Ich möchte hier nur auf eine aus der früheren Auflage herübergenommene Behauptung hinweisen, daß nämlich die Molinisten nur eine glückliche Inkonsequenz davor bewahre, das Bitt- und Dankgebet als überflüssig zu erklären, daß sie aber diese Folgerung zugeben müßten, wenn sie aus ihren Voraussetzungen die logischen Schlußfolgerungen zögen (S. 439). *D.* beruft sich hier auf *N. del Prado*, der den

---

Piller-Neumann, Lemberg 1921. 522 u. 410 S 8°. — **3)** Dr. *Fr. Diekamp*, Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas. II. Bd. 3.—5. Aufl. Aschendorff. Münster i. W. 1921. 556 S. 8°. —

Satz aufstellte, die scientia media beseitige die Notwendigkeit des Gebetes (De gratia et lib. arb. III, 149—151); was aber dieser Autor dort vom Gebete des Molinisten sagt, ist ein Hohn auf jede wissenschaftliche und gerechte Kritik. Hindert vielleicht den Molinisten die Konsequenz seines Systemes, Gott zu danken für die Wohltat der Erschaffung, der Erlösung, der Einsetzung der Kirche und Sakramente, für die Rechtfertigung, die gnädige Fügung seiner Vorsehung, die Gewährung einer als wirksam vorauserkannten Gnade u. s. w.?

4. Der verstorbene Professor *Pohle* konnte noch kurz vor seinem Tode von seinem Lehrbuche der Dogmatik den 1. und 2. Band in 7. verbesserter und vermehrter Auflage herausgeben **4)**. Die Zusätze und Verbesserungen des 1. Bandes hat er selbst in der Vorrede angegeben; eine längere Krankheit hinderte ihn, dies auch beim 2. Bande zu tun. Ein Vergleich mit der 6. Aufl. zeigt, daß auch hier der Verf. die neuere Literatur fleißig nachgetragen, manche Partien erweitert und auch ganz neue Zusätze gemacht hat, z. B. über die Anthroposophie von *Steiner* (S. 159) und die neue protestantische Kenosislehre (S. 56 f). Das Lehrbuch von *P.* nimmt wegen seiner Gründlichkeit, Reichhaltigkeit und spekulativen Durchdringung des Stoffes sowie wegen der Eleganz der Darstellung unter den in deutscher Sprache erschienenen kürzeren Bearbeitungen der Dogmatik einen hervorragenden, ja m. E. den ersten Platz ein. Es wäre daher sehr zu bedauern, wenn nach dem Tode des Verf.s das Werk aus dem Buchhandel verschwände. Möge es der Verlagshandlung gelingen, eine geeignete Kraft zu gewinnen, die das Werk im Geiste des Verstorbenen weiterführt.

5. Die Verlagshandlung Herder geht daran, „Theologische Grundrisse" herauszugeben. Die Bearbeitung der Dogmatik hat *Bernhard Bartmann* übernommen **5)**, wobei er sich möglichst an sein bereits in 6. Auflage in demselben Verlag erschienenes Lehrbuch der Dogmatik anschloß. Damit ist auch die Eigenart des Grundrisses hinreichend gekennzeichnet. Natürlich konnte in einem bloß 600 Seiten zählenden Bande von kleinem Formate nur das Notwendigste geboten werden. Darum eignet sich der Grundriß zwar nicht als Textbuch für Vorlesungen, wohl aber für Prediger, Katecheten und Seelsorger, die nur eine kurze Orientierung wünschen, sowie für akademisch gebildete Laien, die sich in der katholischen Glaubenslehre weiter ausbilden wollen. Die

4) Dr. *J. Pohle*, Lehrbuch der Dogmatik. I. u. II. Bd. 7. Aufl. Ferd. Schöningh, Paderborn 1920—21. XII, 583 u. X, 529 S. 8°. — **5)** Dr. *B. Bartmann*, Grundriß der Dogmatik. Herder, Freiburg 1923.

Brauchbarkeit des Grundrisses wurde dadurch erhöht, daß jedem größeren Abschnitte unter dem Titel „Lebenswert“ Hinweise auf die praktische Bedeutung der hauptsächlichsten Dogmen beigefügt wurden.

6. Der Paderborner Dogmatiker hat für jene, die wegen der zerrütteten wirtschaftlichen Lage Deutschlands nicht imstande sind, sich die 6. Auflage seines Lehrbuches anzuschaffen, die Nachträge und Ergänzungen aus derselben im Sonderdruck **6)** erscheinen lassen, wofür ihm dieselben gewiß dankbar sein werden. Die Nachträge enthalten eine vollkommene Orientierung über die neueste Literatur aus allen Gebieten der Dogmatik.

7. Mit unverdrossenem Eifer ist der betagte *J. Muncunill* damit beschäftigt, seine früher gehaltenen Vorlesungen aus der spekulativen Dogmatik zu veröffentlichen. Den bereits erschienenen 5 Bänden (de Deo uno et trino, de vera religione, de Christi ecclesia, de locis theologicis, de Verbi divini Incarnatione) ist nun der sechste gefolgt **7)**, der in 4 Disputationen von der Welt im allgemeinen, von den Engeln, vom Menschen und von den letzten Dingen handelt. Die Methode *M.s* ist ganz und gar scholastisch: er stellt Thesen auf, erklärt genau ihren Sinn, beweist sie aus Schrift und Tradition, und, soweit es die Materie zuläßt, aus der Vernunft und löst endlich die gegnerischen Einwände; außerdem sind den Thesen vielfach noch Antworten auf verschiedene mit ihnen zusammenhängende Fragen und Scholien beigefügt, so daß der Leser ein möglichst vollständiges Verständnis der katholischen Glaubenslehre gewinnt. Erstaunlich ist die Belesenheit des Verf.s in der scholastischen Literatur; die moderne nichttheologische Literatur ist aber zu wenig berücksichtigt. Dies vermißt man am meisten in den Abschnitten von der Erschaffung der Welt und des Menschengeschlechtes. Das Buch kann wegen der Reichhaltigkeit der darin behandelten Fragen, wegen der Klarheit der Darstellung und der durchaus kirchlichen Lehre bestens empfohlen werden.

In zwei Punkten kann ich *M.* nicht beistimmen. Er ist Molinist und schließt sich besonders gerne an *Suarez* an; aber er will auch zugleich dem hl. *Thomas* folgen. Dies verleitet ihn manchmal zu Interpretationen des englischen Lehrers, die objektiv nicht zu

XVI, 529 S. 12°. Gr. M 5.80; geb. 7.10. — **6)** Dr. *B. Bartmann*, Lehrbuch der Dogmatik. Sonderdruck der Nachträge u. Ergänzungen aus der 6. Aufl. d. Werkes. Herder, Freiburg 1923. S. 521—538. 8°. Gr. M 0.60. — **7)** *J. Muncunill S. J.*, Tractatus de Deo Creatore et de Novissimis. Libraria Religiosa, Barcinone 1922. XVI, 711 S. 8°. —

rechtfertigen sind, wie in der Frage über das Wesen des Schöpfungsaktes und des göttlichen Konkurses. Der andere Punkt betrifft seine Auffassung von der Voluntarietät der Erbsünde, die er darin findet' daß der Wille Adams den aller seiner Nachkommen repräsentierte. Aber die Idee, den Willen aller Menschen mit dem Adams irgendwie in Verbindung zu bringen, scheint mir einen Widerspruch zu enthalten. Das voluntarium der Erbsünde liegt einzig in der freien Tat Adams als des Hauptes des Menschengeschlechtes; der Wille der Nachkommen aber hat mit der Erbsünde nichts zu tun. Vgl. die Ausführungen von *Jos. B. Becker* in diesem Jahrgang S. 64 ff.

8. Nach der traurigen Periode des flachen Rationalismus, der die christliche Religion ihres übernatürlichen Charakters entkleidete und an die Stelle des Glaubens die Vernunft, an die Stelle der übervernünftigen Mysterien die Hirngespinste einer philosophischen Spekulation setzte, trat in Deutschland in der ersten Hälfte des 19. Jahrh.s allmählig ein Umschwung zum Bessern ein; man fing wieder an, auf die Lehre der Vorzeit zurückzugreifen und aus ihr die Erkenntnis zu schöpfen, daß das Christentum eine wesentlich übernatürliche Religion sei. Das Verdienst, dieser Richtung zum vollendeten Durchbruch verholfen zu haben, gebührt vor allem dem unermüdlichen Vorkämpfer des Übernatürlichen, *M. J. Scheeben*, der in seinen 1861 erschienenen Buche: „Natur und Gnade" in musterhafter Weise die natürliche und übernatürliche Lebensordnung im Menschen systematisch zur Darstellung brachte. Auch heute droht besonders von einer rein phänomenologisch orientierten Philosophie wieder die Gefahr, daß die scharfen Grenzlinien zwischen Natur und Übernatur verwischt werden; darum ist es zu begrüßen, daß das herrliche Buch *Sch.s* neu herausgegeben wurde **8)**. Der verdienstvolle Münchener Dogmatikprofessor, Prälat *M. Grabmann* hat die Neuauflage besorgt und in einem längeren Vorwort eine eingehende Würdigung der Persönlichkeit und theologischen Lebensarbeit *Schs* vorausgeschickt; auch hat er manche teils ergänzende, teils berichtigende Anmerkungen dem Texte beigefügt. Möge das typographisch glänzend ausgestattete Buch recht viele Leser finden und dazu beitragen, die Kenntnis vom wahren Wesen der Gnade zu vertiefen.

9. Die Idee des Lebens nimmt in der Theologie des hl. *Thomas* einen hervorragenden Platz ein. Gegenstand der hl. Wissenschaft ist ja Gott, und Gott ist das Leben in sich selbst und der Spender

---

8) *M. J. Scheeben*, Natur und Gnade. Neu herausgegeben von Dr. *M. Grabmann*. Theatiner-Verlag, München 1922. VIII, 344 S. 8°. —

alles Lebens. Die Teilnahme an seinem unendlichen Leben ist das höchste Ziel des Menschen. *M. Grabmann* hat es sich zur Aufgabe gesetzt, die wahrhaft erhabenen und lichtvollen Ideen, die *Thomas* in seinen Werken über diesen Gegenstand niedergeschrieben hat, in prägnanter Fassung und in von warmer Begeisterung getragenen Worten wiederzugeben **9)**. Er faßt die Theologie des Lebens bei *Thomas* in die zwei Hauptgedanken zusammen: Das innere Leben des dreieinigen Gottes und die Teilnahme an diesem Leben durch die Gnade, oder das göttliche Leben in Gott und das göttliche Leben in uns. Nach einer sich an *Thomas* anlehnenden Begriffsbestimmung des Lebens bespricht er zunächst das innertrinitarische Leben in Gott. Bei der Erklärung der ewigen Zeugung des Sohnes aus dem Vater schließt er sich an die mit unübertroffener Meisterschaft in der philosophischen Summe (4,11) entwickelte Lehre des Aquinaten an. Den Schluß bildet ein kurzer Hinweis auf den Lebenswert des Trinitätsdogmas. Der zweite Teil behandelt das übernatürliche Gnadenleben in uns, die Teilnahme an der göttlichen Natur, das Verhältnis der heiligmachenden Gnade zu den eingegossenen Tugenden und Gaben des Hl. Geistes, die durch die übernatürliche Geburt aus Gott bewirkte Adoptivkindschaft Gottes, die Mitteilung des übernatürlichen Lebens durch die lebenspendende Wirksamkeit der Menschheit Christi vermittels des Organismus der Sakramente, die Vollendung und Ausgestaltung des Werkes Christi in der Kirche und den einzelnen Gläubigen durch den Hl. Geist. Den Abschluß bildet eine Darstellung der vita christiana in jenen, die dem Zuge der Gnade folgen, und der vita aeterna, welche das Ziel der ersteren ist. Möge das Büchlein dazu beitragen, daß recht viele Leser in die erhabenen Gedanken des englischen Lehrers sich vertiefen und sich zur praktischen Ausgestaltung der vita christiana begeistern.

Innsbruck. Johann Stufler S. J.

B. Rezensionen und kürzere Anzeigen

Kirchenbuße und correptio secreta bei Augustinus von Dr. *Bernhard Poschmann* (Sonderabdruck aus den Vorlesungsverzeichnissen Braunsberg, Sommersemester 1923 u. Wintersemester 1923/24). Ermländische Verlagsdruckerei, Braunsberg 1923. 8°. 85 S.

9) Dr. *M. Grabmann*, Die Idee des Lebens in der Theologie des hl. Thomas v. Aquin. Ferd. Schöningh, Paderborn 1922. 165 S. kl. 8°.

Die Kontroverse zwischen *Adam* und *Poschmann* über die geheime Kirchenbuße bei Augustin nimmt ihren weiteren Fortgang. In seiner 2. Schrift: „Die geheime Kirchenbuße nach dem hl. Augustin (s. ZkTh 46 [1922] 291—296) hatte *A.* die Ansicht vertreten, daß der Bischof den geheimen Sünder unter vier Augen rügte, ihm wahrscheinlich auch für längere Zeit das Fernbleiben von der Eucharistie zur Auflage machte, daß aber dieser Ausschluß vom Altar keine eigentliche Exkommunikation war, weil sie nicht den Charakter einer kirchlichen Strafe hatte. Demgegenüber betont nun *P.*, daß die Öffentlichkeit nicht zum Wesen der Exkommunikation gehöre: „Das geheime Urteil des Bischofs, das den Sünder für eine bestimmte Zeit vom Altar ausschließt, ist grundsätzlich eine Exkommunikation von derselben die Seele bindenden Kraft wie die öffentlich ausgesprochene" (9). Hierin hat er m. E vollkommen recht, sowie auch darin, daß für alle crimina, gleichviel ob sie öffentlich bekannt oder geheim geblieben waren, ein solcher Ausschluß stattfand, ja daß dieser Ausschluß nach *Aug.* durch die Tatsache der schweren Sünde allein schon von rechtswegen gegeben war. Aber *P.* geht noch weiter und behauptet, daß auch im Fall einer geheimen Sünde immer eine öffentliche Kirchenbuße verlangt und der Sünder in den Stand der öffentlichen Büßer versetzt wurde; jedoch glaubt er, daß gleichwie die correptio und die Verhängung der Exkommunikation so auch die Rekonziliation im geheimen oder doch nur in notitia multorum geschah (37). Demnach war das Bußverfahren gegen den geheimen Sünder weder ganz öffentlich noch ganz geheim, sondern halböffentlich.

Hierin glaube ich *P.* auch jetzt noch widersprechen zu müssen. Wenigstens drei Texte *Aug.'* scheinen es mir außer Zweifel zu stellen, daß die Buße für ganz geheime Sünder nicht öffentlich war und daß eine halböffentliche Buße in notitia multorum nur dann gefordert wurde, wenn auch das crimen nur teilweise bekannt war.

1. Im sermo 82 (M 38,511) stellt *Aug.* den Satz auf: „Ergo ipsa corripienda sunt coram omnibus, quae peccantur coram omnibus: ipsa corripienda sunt secretius, quae peccantur secretius". Er erläutert dies an zwei Beispielen, an einem Mörder, dessen Verbrechen der Bischof allein kennt, und an Ehebrechern, deren Vergehen von ihren Frauen dem Bisehof angezeigt worden sind. Dann fährt er fort: „Prorsus nec prodo nec negligo; corripio in secreto . . . persuadeo paenitentiam . . . Nos non prodimus palam, sed in secreto arguimus. Ubi contigit malum, ibi moriatur malum". Die geheime Rüge soll also den Sünder zur Übernahme der Buße bewegen.

Aber welcher Art soll diese sein? P. meint, das nächstliegende sei, jedenfalls an die öffentliche Buße zu denken, die von den proprie paenitentes zu leisten ist (23). Dagegen spricht aber m. E. entschieden der letzte Satz: Das Böse soll dort sterben, wo es geschehen ist, also im geheimen, ohne daß die anderen davon eine Kenntnis erhalten. Gleichwie die Gemeinde keine Ahnung davon hatte, daß ein crimen begangen worden war, so durfte sie auch nicht erfahren, daß ein solches durch Buße getilgt wurde. Ja, die Auferlegung einer öffentlichen Buße wäre in gewissem Sinne eine correptio publica gewesen, insofern die öffentliche Versetzung des Sünders in den Stand der Büßer ihn vor den Augen der ganzen Gemeinde bloßgestellt und infamiert hätte.

P. beruft sich auf die, übrigens gar nicht augustinischen Quaest. 17 in Ev. in Matth q. 11,3, wo es von den mali catholici heißt: „aliquando per paenitentiam in frumenta mutantur sive correpti sive remoti sive etiam verbo Dei nullo nominatim accusante aut increpante perterriti" (M 35,1368). Er meint, bei der letzten Klasse hätten wir es sicher mit geheimen Vergehen zu tun. Aber ist dies sicher? Gab es nicht, wie *Aug.* oft hervorhebt, viele Katholiken, deren Vergehen vielen bekannt waren, die aber gleichwohl von niemand angezeigt wurden, so daß der Bischof gegen sie nicht einschreiten konnte? Und selbst wenn ihr Vergehen geheim geblieben wäre, so würde aus der Stelle noch immer nicht folgen, daß ihre Buße eine öffentliche war, auch nicht daraus, daß solche, wie es weiter heißt, manchmal sub nomine paenitentium ihr Sündenleben fortführen. Zuerst müßte P. beweisen, daß mit dem Namen paenitentes immer nur öffentliche Büßer bezeichnet wurden.

2. Enchir. 17,65 (M 40,262 s) schreibt *Aug.*, daß bei der Buße für crimina „non tam consideranda est mensura temporis quam doloris", und fährt dann fort: „Verum, quia plerumque dolor alterius cordis occultus est alteri neque in aliorum notitiam per verba vel quaecumque alia signa procedit . . . recte constituuntur ab iis, qui ecclesiae praesunt, tempora paenitentiae, ut fiat satis etiam ecclesiae, in qua remittuntur ipsa peccata". P. meint, „eine sich ganz ungezwungen ergebende Erklärung" (28) dadurch geben zu können, daß er unter den „alii", die keine sichere Kenntnis vom Reueschmerz des Büßers haben können, nicht die einfachen Gläubigen, sondern die Kirchenvorsteher versteht. Der Bischof muß in erster Linie deshalb auch für geheime Sünden eine öffentliche Buße fordern, weil er den Reueschmerz des Sünders nur an diesem Maßstab feststellen kann. Erst in zweiter Linie kommt auch die Erbauung des gläubigen Volkes in Betracht: ut fiat satis etiam ecclesiae.

Diese Erklärung halte ich für durchaus verfehlt und unverei bar mit dem Wortlaute des Textes. Nicht zwei verschiedene Grün für die Auflage der öffentlichen Buße macht hier *Aug.* geltend, so dern nur einen. *P.* hat das „quia" und „ut" des Satzes nicht b achtet. Das „ut" des Nachsatzes entspricht dem „quia" des Vord satzes: damit der Gemeinde Genugtuung verschafft werde, muß d Kirchenvorsteher eine öffentliche Buße auferlegen, weil die bl innerliche Reue nicht zur Kenntnis anderer gelangt. Nach *P.* wür Aug. den geradezu widersinnigen Schluß ziehen: Weil den Kirche vorstehern der innere Reueschmerz verborgen bleibt, müssen sie daf sorgen, daß auch die ganze Gemeinde Kenntnis davon erhält.

Ferner sagt *Aug.*, daß andere den Reueschmerz des Büße deswegen nicht erkennen können, weil er nicht „in aliorum notitia per verba vel quaecumque alia signa procedit". Dieser Grund tri aber gerade beim Bischofe nicht zu, da nichts im Wege steht, d ihm der Sünder nicht bloß seine Sünden bekennt, sondern au seinen Reueschmerz durch Worte und andere Zeichen, wie z. Tränen, kundgibt. Ferner ist auch das „etiam" des Textes zu b achten. *Aug.* will sagen: Weil der Reueschmerz des Büßers zw den Kirchenvorstehern, nicht aber den Gläubigen „per verba v quaecumque alia signa" bekannt sein kann, darum müssen die B schöfe, wenn es sich um Sünden handelt, die wegen ihrer Öffe lichkeit dem ganzen Volke zum Ärgernis gereichten, eine bestimm Zeit der Buße festsetzen, damit a u c h d e r G e m e i n d e und nic bloß dem Kirchenvorsteher als Stellvertreter Gottes Genugtuung geben werde. Unter den „alii" können also unmöglich die Kirche vorsteher verstanden werden.

P. meint endlich, die Kirche als Vermittlerin der Sündenve gebung — in qua remittuntur ipsa peccata — habe „ein Anre auf Genugtuung, ganz abgesehen davon, ob das Verbrechen in d Öffentlichkeit bekannt ist oder nicht" (28). Aber warum soll de der Sünder, der durch sein ganz geheimes Verbrechen nieman anderem einen Schaden oder Ärgernis verursacht hat, verpflicht sein, der ganzen Gemeinde Genugtuung zu leisten? Das verm niemand einzusehen. Genugtuung kann nur der Beleidigte forder und da durch die geheime Sünde nur Gott, nicht aber die Gemein beleidigt wurde, so kann auch nur er durch seine Stellvertreter ei Genugtuung verlangen, die ihm allein geleistet wird.

3. Im sermo 351, den *P.* als echt anerkennt, verlangt *A* vom Sünder als ersten Schritt auf dem Wege der Bekehrung d mütige Selbstanklage und Anerkennung, daß er verdiene, „ut p ecclesiasticam censuram a sacramento caelestis panis interim s paretur", d. h. er muß bereit sein, der kirchlichen Exkommu

kationssentenz sich zu unterwerfen. Dann muß er seine Zuflucht nehmen zu den claves ecclesiae. „Et cum ipse in se protulerit severissimae medicinae, sed tamen medicinae sententiam, veniat ad antistites, per quos illi in ecclesia claves ministrantur, et . . . a praepositis sacramentorum accipiat satisfactionis suae modum, ut in offerendo sacrificio cordis contribulati devotus et simplex id tamen agat, quod non solum ipsi prosit ad salutem, sed etiam ceteris ad exemplum. Ut si peccatum eius non solum in gravi eius malo, sed etiam in tanto scandalo aliorum est atque hoc expedire utilitati ecclesiae videtur antistiti, in notitia multorum vel etiam totius plebis agere paenitentiam non recuset" (n. 9 M 39,1545).

Aus dieser Stelle folgt, daß in jedem Falle, und nicht bloß für öffentliche Sünden, per ecclesiasticam disciplinam der Ausschluß von der Eucharistie gefordert wurde. Aber die Frage ist die: war auch die auferlegte Buße in jedem Falle eine öffentliche? *P.* behauptet es: aber wer den Text unvoreingenommen liest, wird in demselben klar das Gegenteil ausgesprochen sehen. *Aug.* unterscheidet drei Arten von Buße. Hatte der Sünder dem ganzen Volke Ärgernis gegeben, dann mußte er auch in notitia totius plebis Buße tun; das war die vollöffentliche Buße. Erstreckte sich das Ärgernis nur auf einen kleineren Kreis (multi), dann mußte er in notitia multorum Buße tun, d. h. sein Ausschluß von der Eucharistie und seine Buße wurden nicht allen kundgemacht; das war die halböffentliche Buße. Bestand aber seine Sünde nur „in gravi eius malo", dann blieb auch seine Exkommunikation und Buße geheim und war nur dem antistes bekannt; das war die geheime Buße.

P. tut aber dem Texte offensichtlich Gewalt an, wenn er behauptet, die paenitentia sei in jedem Falle öffentlich gewesen und nur die correptio sei bei geheimen Sündern geheim geschehen. Das ist keine Erklärung, sondern eine Vergewaltigung des Textes. Das „agere paenitentiam" ist bei *Aug.* nicht gleichbedeutend mit „corripi". Und woher weiß denn *P.*, daß der Auferlegung der Buße immer eine correptio vorausging? Die correptio hatte den Zweck, den hartnäckigen Sünder zu erschüttern und zur Buße zu bewegen; meldete sich der Sünder freiwillig, dann war sie ganz überflüssig. Jedenfalls kann *P.* aus *Aug.* nicht den Beweis erbringen, daß auch in diesem Falle eine correptio stattfand. In der Enarr. in Ps. 61,23 führt *Aug.* dem Volke einen Astrologen (mathematicus) vor, der vom Christentum abgefallen war und nun um Wiederaufnahme bat; er ermahnt das Volk für ihn zu beten und auf ihn acht zu haben, aber er rügt ihn nicht vor dem Volke (M 36,746).

P. beruft sich zum Beweise dafür, daß auch für geheime Sünden öffentliche Buße gefordert wurde, auf sermo 392, wo die ehebreche-

rischen Männer aufgefordert werden: „agite paenitentiam, qualis in ecclesia agitur“ (M 39,1711). Zur Bekräftigung wird auf Jobs Ausspruch hingewiesen: „Si erubui in conspectu populi confiteri peccata mea“, und auf das Beispiel des Theodosius, der „paenitentiam publicam in conspectu totius populi“, getan hat. Allein abgesehen davon, daß dieser sermo zweifelhaft ist, ist es denn sicher, daß die Sünden jener Ehebrecher nur geheim geblieben waren? Woher hatte denn *Aug.* von ihnen Kenntnis? Konnte nicht gerade hier leicht der Fall eintreten, daß solche Ehebrecher ziemlich stadtbekannt waren und der Bischof wegen Mangel an unanfechtbaren Beweisen gegen sie nicht einschreiten konnte? Sagt doch Aug. sermo 4,32. 35: „Et aliquando scitur, quia mali sunt et convinci forte non possunt, ut emendentur et degradentur“ (M 38,51).

Aber wenn auch die Ehebrüche völlig geheim geblieben wären, würde aus unserer Stelle noch nicht mit Sicherheit folgen, daß die Schuldigen sich einer öffentlichen Buße unterziehen mußten. Was *Aug.* zunächst von ihnen verlangt, ist, daß sie sich nicht mit Umgehung der kirchlichen Schlüsselgewalt mit einer bloßen Buße vor Gott begnügen: „nemo sibi dicat: occulte ago, apud Deum ago, qui mihi ignoscit, quia in corde meo ago“. Eine solche Buße, sagt er, widerspricht der Anordnung Christi, welcher der Kirche die Lösegewalt übergeben hat. Darum hat seine Mahnung: „agite paenitentiam, qualis agitur in ecclesia, ut oret pro vobis ecclesia“, zunächst nur den Sinn: Kommet zum Bischof, damit er durch sein Gebet eure Sünden löse. Ob die zu verrichtende Buße öffentlich zu leisten war, ist in den Worten nicht enthalten. Um seiner Mahnung mehr Nachdruck zu geben, weist der Kirchenvater auf Job und Theodosius hin, die beide sogar ihre Sünden vor dem ganzen Volke bekannten, der letztere allerdings nicht ganz freiwillig, sondern hauptsächlich (maxime) aus dem Grunde, „quia peccatum eius celari non potuit“. Wenn nun schon, so schließt er, Personen von solcher Heiligkeit und solcher Würde sich nicht scheuten, selbst ihre Sünden öffentlich zu bekennen oder öffentliche Buße zu tun, mit welchem Rechte schämt sich dann ein solcher Ehebrecher, dem Bischof seine Sünde zu offenbaren und sein Knie zu beugen unter der segnenden Hand des Priesters: „erubescit genu figere sub benedictione Dei superba cervix“. Dieses „genu figere“ ist nicht ein Niederknien „unter den Büßern“, wie *P.* meint (36), sondern ein Niederknieen bei der Zeremonie der Handauflegung, mit welcher die Bußhandlung eingeleitet und abgeschlossen wurde.

Der Hauptfehler *P.s* scheint mir darin zu bestehen, daß er immer, wo *Aug.* von einer paenitentia maior, insignis redet, sofort ausschließlich an die öffentliche Buße denkt. Das Wesen der paenitentia maior besteht im Gegensatze zur paenitentia quoti-

diana darin, daß sie kirchlich geregelt ist, den Ausschluß von der Eucharistie, die Ableistung gewisser vom Bischof auferlegten Bußwerke und endlich die kirchliche Rekonziliation in sich schließt. Dieses alles trifft auch dann zu, wenn die Buße selbst der Gemeinde geheim blieb. Nennt doch *Aug.* jene Buße, welche der zum Tode verurteilte Marcellinus im Gefängnis, also ohne Zeugen, hätte leisten müssen, falls er eine schwere Sünde begangen hätte eine „paenitentia maior et insignis" (Ep. 151,9 M 33,650).

Um nicht den für eine Besprechung gesteckten Raum zu weit zu überschreiten, übergehe ich gar manches, was ich zu *P.s* Ausführungen noch zu bemerken hätte. Haben mich dieselben auch nicht überzeugen können, daß *Aug.* keine geheime Kirchenbuße kannte, so gebe ich doch zu, daß sie ein wertvoller Beitrag zur Bußlehre dieses Kirchenvaters sind, insofern sie die Unhaltbarkeit mancher Deduktionen *Adams* nachgewiesen haben.

Innsbruck. Johann Stufler S. J.

Dr. *Aemilian Schöpfer,* **Geschichte des Alten Testaments,** mit bes. Rücksicht auf das Verhältnis von Bibel und Wissenschaft. 6. Aufl. München 1923, Verlag Natur und Kultur. XVI u. 752 S. K 220.000.

Mit großer Freude wird es nicht nur von den Lehrern und Schülern der theologischen Lehranstalten, sondern von allen Freunden der Bibelwissenschaft begrüßt werden, daß das seit einigen Jahren vergriffene Lehrbuch des Herrn Prälaten *Schoepfer* in einer dem heutigen Stand der Wissenschaft entsprechenden Neubearbeitung erscheint. Der Verf. hat die Einleitung in die Bücher des A. T.s mit der Geschichte des Alten Bundes und der biblischen Geographie und Archäologie zugleich zur Darstellung gebracht. Es ist ein sehr großer Stoff, der in diesem Bande zusammengedrängt ist, aber bei aller Stoffülle bleibt die Darstellung immer übersichtlich und klar. Das ist ein bekannter Vorzug des *Schöpfer*'schen Werkes; und darum hat dasselbe schon in den früheren Auflagen eine weite Verbreitung gefunden und wurde in einer Reihe von Lehranstalten als Lehrbuch eingeführt. Eine französische Bearbeitung desselben veröffentlichte der frühere Generalvikar und jetzige Bischof von Metz, Mgr. *J. B. Pelt* und aus dem Französischen wurde es durch *Alfons Rouselle* auch ins Italienische übertragen. Es ist aber der Erfolg, welchen *Sch.* seit dem Erscheinen der 1. Aufl. 1894 mit seinem Werke erzielte, ein wohlverdienter und mit hoher Befriedigung kann er jetzt nach 30 Jahren auf die durch ihn bewirkte Förderung des Studiums

des A. T., vor allem in den Ländern und Diözesen Österreichs zurückblicken.

Daß das Buch trotz seiner textlichen Zunahme (die Seitenzahl ist nunmehr von 679 S. [der 5. Aufl.] auf 752 S. angewachsen) seinem Inhalt und seiner Richtung nach in der Hauptsache das gleiche geblieben ist, braucht wohl nicht eigens hervorgehoben zu werden. Doch sind in der neuesten Auflage, wie wir sehen werden, einige neue Abschnitte eingefügt worden, und überhaupt zeigt sich die bessernde Hand des Verf.s an so vielen Stellen des Buches, daß man wohl kaum sagen kann, daß irgend eine wichtigere der neu aufgetauchten Fragen oder eine bemerkenswerte Neuerscheinung auf alttestamentlichem Gebiete nicht gebührend Berücksichtigung gefunden hat. Den einzelnen Paragraphen wird — eine Neueinführung, welche sicher Beifall finden wird — eine Literaturübersicht vorausgeschickt. Im Abschnitt über die „biblische Frage der Gegenwart" (S. 12 ff) sind die Enzykliken und Entscheidungen Leos XIII, Pius X und Benedikts XV eingearbeitet und ebenso an den einschlägigen Stellen die Dekrete der Bibelkommission, deren voller Wortlaut im Anhang beigegeben ist. Neu hinzugekommen ist als „Erster Abschnitt" (S. 26—81) unter dem Titel: „Der Schauplatz der Heiligen Geschichte; Land u. Leute" eine Übersicht über die Geographie und Ethnologie Palästinas und weiterhin Vorderasiens und Ägyptens. Dadurch wird für die Geschichte des Volkes Israel der notwendige geographische Hintergrund und ethnographische Untergrund geboten. Ein neuer Abschnitt ist auch (S. 201—209) § 21 „Die Bedeutung der Patriarchengeschichte". Zu beachten ist aber, daß die hier angesetzten chronologischen Daten im Nachtrag S. 737 nach dem neuesten Werke von *Fr. X. Kugler*, Von Moses bis Paulus S. 497—501 abgeändert wurden. In der Chronologie schließt sich *Sch.* überhaupt enge an *Kugler* an; siehe z. B. S. 383 u. 457—464 u. bes. S. 553—566 „Die Chronologie der Königsgeschichte". Zu den schönsten Partien des Buches möchte der Referent rechnen § 42 „Das alttestamentliche Prophetentum" (S. 423—55) u. §§ 48—49 „Der Prophet Isaias" (S. 490—524). Den erfahrenen Sozialpolitiker verraten die Ausführungen S. 401 f.

An einigen Stellen des Buches ist das Alte und das Neue noch nicht vollkommen in Einklang gebracht. So folgt z. B. *Sch.* in dieser neuen Auflage, wie bemerkt, den chronologischen Ansätzen *Kuglers* und nimmt daher als Regierungszeit des Königs Ezechias die Jahre 721—693 v. Chr. an. Gleichwohl setzt er aber, wie früher (siehe [5]470 f), das 14. Jahr des Ezechias, d. i. das Jahr seiner Erkrankung, auf 714 v. Chr. und die Gesandtschaft des Merodach-Baladan in das-

selbe oder das folgende Jahr an (S. 506. 531). Begründet wird dieser Ansatz damit, daß um diese Zeit Merodach-Baladan noch König von Babylon war, daß in diese Zeit die Koalition fällt, welche der babylonische König im Osten (Elam) und im Westen (Syro-Phönizien, Palästina, Ägypten) gegen Assyrien zustande brachte, so daß Sargon 713 zum Zuge gegen Philistäa, Moab, Edom und Ägypten genötigt war. Die Begründung ist gut; aber wie stimmt denn das 14. Jahr des Ezechias = 714 zu dem neuen Ansatz seiner Regierungszeit 721—693 v. Chr.? *Kugler* hat nicht gezögert, das 14. Jahr des Ezechias auf 708 v. Chr. anzusetzen; ob mit Recht? — Zu der Bemerkung S. 375 über Davids „furchtbare Strenge gegen die Moabiter und Ammoniter" wäre auf *N. Schlögl's* Behandlung und Deutung der Stelle 2 Sam 12,31 im Kommentar zu den Büchern Samuels (S. 66 f.) zu verweisen. *Schlögl* übersetzt den zitierten Vers: „Das Volk aber, das darin war (nämlich in der Stadt Rabbath), führte er (David) fort, und stellte sie an in den Grubenwerken und unter den Eisenschmieden und under den Schlossern und ließ sie Sklavendienste verrichten in den Ziegeleien. Und so tat er an allen Städten der Ammoniter". Oder genauer: „Das Volk aber, das darin war, führte er fort und stellte es an bei den Sägen und bei den eisernen Hauen und bei den eisernen Äxten; auch ließ er es mit Ziegelformen beschäftigen". Auch *Paul Dhorme* (Les Livres de Samuel pp. 362 s) stimmt dieser Deutung zu, indem er zugleich das Verdienst von *A. Condamin* anerkennt, der diesen so mißverstandenen Vers in seinem Beitrag in der RB 7 (1898) 253—58 richtig kritisch gewürdigt und gedeutet hat. Vgl. noch *G. Hoffmann* ZATW **2** (1882) 66 f. *A. Schulz*, Die Bücher Samuel II S. 140—43 ist zwar gegen diese Deutung; aber *Condamin* dürfte doch nicht so Unrecht haben, wenn er seine Untersuchung mit den Worten beschließt: „Plusieurs continueront peut-être à faire passer les Ammonites par scies, les herses, les haches, les faux ou les fours: pour de solides raisons je préfère croire qu'il n'y a ici de torturé que le texte". — S. 592 ist nach *Hüsing* (OLZ 19 [1916] Sp. 44) die Liste der Mederkönige mitgeteilt; leider sind die Namen fehlerhaft wiedergegeben. — Endlich sei noch zu S. 691 kurz bemerkt, daß die Ausführungen über den hebr. Urtext des Buches Jesus Sirach einer genaueren Fassung und Richtigstellung bedürften. S. *N. Peters*, Das Buch Jesus Sirach LXII—LXV.

In seinem Vorwort gibt *Sch.* der Hoffnung Ausdruck, daß sein Buch in dieser Neubearbeitung nicht bloß für den Klerus, sondern auch für die katholische Laienintelligenz von Nutzen sein möge. Daß sich diese Hoffnung erfüllen möchte, wäre aus zwei Gründen vor allem sehr zu wünschen: 1) wegen der steten Berücksichtigung des Verhältnisses von Bibel und Wissenschaft und

2) wegen des aktuellen Bedürfnisses unserer Zeit, „wo weite Kreise in ihrem Kampfe gegen das moderne Judentum dasselbe mit dem A. T. verwechseln und in tief bedauerlicher Verblendung dem Christentum dadurch zu helfen vermeinen, daß sie es von seiner geschichtlichen Grundlage loslösen, ohne die es nie und nimmer richtig verstanden und gewürdigt werden kann" (Vorwort S. V). Gegen die mit diesen Worten gezeichneten modernen Strömungen und gegen die Flugschriften, welche diese Irrtümer im Volke verbreiten, es sei nur an „Die Große Täuschung" von *Friedr. Delitzsch* erinnert, bietet das gelehrte Werk des Verfassers nicht nur gute Waffen zur Verteidigung der Bibel des A. T., sondern auch, was doch die Hauptsache ist, die für die katholische Laienintelligenz erwünschte und notwendige Aufklärung und Belehrung aus der Feder eines Fachmannes. Möge daher das zeitgemäße Werk seine „Mission auch in den Kreisen der gebildeten Laien erfüllen!

Innsbruck. Josef Linder S. J.

Biblische Zeitfragen gemeinverständlich erörtert. Münster i. W., Aschendorff, 1921 23. 8°. 1) IX 10/12: *Paul Heinisch*, **Personifikationen und Hypostasen im A. T. und im Alten Orient.** 60 S. M 1.50. — X 7/8: Ders., **Das „Wort" im A. T. und im Alten Orient.** 52 S. M 1.20. — XI 1/2: Ders., **Die persönliche Weisheit des A. T.** in religionsgeschichtlicher Beleuchtung. 63 S. M 1.20. — 2) X 11/12: *Joh. Döller*, **Die Wahrsagerei im A. T.** 56 S. M 1.20.

1) Prof. *P. Heinisch* (Breslau) hat uns den schönen Kommentar zum Buche der Weisheit (Münster i. W. 1912) geschenkt und sich dadurch um die Erklärung der alttestl. Weisheitsbücher sehr verdient gemacht. In den oben angeführten 3 Heften der BZ, die nach Art einer Trilogie in einander greifen und sich gegenseitig ergänzen, kommt er auf sein eigenstes Forschungsgebiet, die Weisheitslehre des A. T., zurück, erweitert aber den Kreis der Darstellung, indem er nach religionsvergleichender Methode parallele Erscheinungen der babylonisch-assyrischen, ägyptischen und persischen Literatur vorführt und in ihren Beziehungen zur biblischen Weisheitslehre würdigt. Das Ziel und das Ergebnis dieser religionsgeschichtlichen Untersuchungen läßt sich wohl am besten mit den Worten des Verf.s selbst zum Ausdruck bringen. Ich entnehme daher dem Schlußabschnitte des 3. Heftes (S. 58–62) die folgenden Sätze:

„Der Vergleich hat gezeigt, daß von einer äußerlichen Entlehnung der Weisheitsfigur seitens der atl. Spruchdichter nicht die Rede

sein kann . . . Bei vorsichtiger Abwägung aller Umstände wird man doch wohl zu dem Schluß kommen müssen, daß in Israel die göttliche Weisheit ganz selbständig, ohne äußeren Einfluß, von einer Eigenschaft Jahves zur Hypostase entwickelt worden ist auf Grund des Dranges, in poetischer Sprache göttliche Attribute wie Personen zu zeichnen, wobei die übernatürliche Führung nicht gefehlt hat . . . In Babylon haben tiefere Denker, unzufrieden mit den vielen Gestalten im Pantheon, über die Gottheit reflektiert und haben die verschiedenen Götter schließlich zusammenfließen lassen. Sie dachten sich die vielen Naturerscheinungen als Auswirkungen einer einzigen Macht, der Weltseele, die das Universum durchdringt. Diese Spekulation hat also zum Pantheismus geführt . . . Auch der Logos der Stoa ist eine Verselbständigung der in der Welt herrschenden Ordnung, ist die das Universum beherrschende und belebende Weltseele. Hier finden wir also ebenfalls Pantheismus . . . Der Logos des *Philo*, der die biblische Weisheit mit dem Logos und den „Kräften" der Philosophie zu vereinigen trachtet, ist eine Gestalt, erfunden, um zwischen Jahve, der mit dem Irdischen nicht in unmittelbare Beziehung gesetzt werden sollte, und der Welt wie dem Menschen die Verbindung herzustellen. Im A. T. hat die Lehre von der persönlichen Weisheit nicht etwa den Monotheismus verflüchtigt oder in Pantheismus umgewandelt, sondern im Gegenteil den Glauben an den einen persönlichen, allmächtigen und überweltlichen, gerechten und gütigen Gott vertieft. Daß der atl. Gottesglaube keine Einbuße erfuhr, ist ein Beweis für die große Kraft und die Klarheit der Gottesvorstellung, läßt sich aber kaum erklären ohne die Annahme einer göttlichen Leitung, welche der biblischen Schriftsteller sich angenommen hat . . . Die Lehre von der persönlichen Weisheit sollte nach Gottes Willen vorbereiten auf die Ankunft der zweiten Person der Gottheit, die, von Ewigkeit aus dem Schoße der Gottheit ausgegangen, auf Erden erschienen ist, um die Menschen zu unterweisen, zu trösten, zu warnen und zum ewigen Glück zu führen".

Diese Sätze zeigen klar die Stellungnahme des Verf.s und die apologetische Bedeutung seiner Untersuchungen für die alttestamentliche Theologie; sie offenbaren aber auch die geheimnisvollen Führungen der göttlichen Weisheit, die allein die Menschheit zur Erkenntnis des wahren, ewigen Logos führte, „der das wahre Licht ist, das jeden Menschen erleuchtet" (Jo 1.9).

2) In anderer Richtung bewegt sich die Monographie von Prälat *Döller* über die Wahrsagerei im A. T. Trotz ihrer gedrängten Kürze bietet die Arbeit doch ein anschauliches Bild über das Verhältnis bezw. den Gegensatz der Jahwereligion zum heidnischen Orakelwesen. Punkt für Punkt wird aufgezeigt, wie

die Religion Israels den verschiedenen Arten der Wahrsagung, wie sie bei den um Israel wohnenden Völkern in Übung waren, entgegentrat und nur diejenigen Mittel zur Erforschung des göttlichen Willens als legitim anerkannte, die ihm von Gott selbst gegeben worden waren, die Urim und Thummim im Verein mit dem Ephod. Dadurch, daß *D.* die verschiedenen Arten der Wahrsagerei der heidnischen Umwelt Altisraels im einzelnen behandelte, gestaltete sich seine Schrift zu einer lehrreichen religionsgeschichtlichen Untersuchung, die auch von dieser Seite her die Erhabenheit und Reinheit der alttestl. Religion ins rechte Licht stellt. Eine umfangreiche Literatur zu dieser Frage ist in dieser Arbeit, wie man es vom Verf. gewohnt ist, herangezogen und mit Umsicht und Objektivität kritisch geprüft und verarbeitet.

Innsbruck. Josef Linder S. J.

Évangile selon S. Lu Par le P. *M.-J. Lagrange O. Pr.*, (Études bibliques). Paris, Lecoffre-Gabalda, 1921. CLXVII, 629 S. gr. 8°. Fr 50.—.

Der frühere Leiter der École biblique von St. Étienne in Jerusalem fügte seiner 1911 erschienenen Erklärung des Mk-Evangeliums einen gleich eingehenden Kommentar zum dritten Evangelium hinzu, der durch die inzwischen (1922) erschienene Mt-Erklärung ergänzt worden ist. Man findet, wie der namentlich auch in der deutschen Literatur sehr belesene Forscher sowohl in den fast erschöpfend behandelten Einleitungsfragen als auch in der sehr eingehenden Erklärung ein tüchtiges und verläßliches Werk geschaffen hat, das jedem Forscher einfach unentbehrlich ist.

Besonders angenehm berührt die Tatsache, daß der hochw. Verf. mancher seiner früheren Ansichten, die nicht mit Unrecht beanstandet wurden, zurückgenommen hat. Im Mk-Kommentar hatte er der Zweiquellentheorie bedeutende Konzessionen gemacht und die Priorität des Mk-Evangeliums zugestanden; die Abfassung desselben war im Anschluß an *Irenaeus* in die Zeit nach dem Tode der Apostelfürsten angesetzt. Nun ist die *Irenaeus*-Chronologie aufgegeben (S. XXV), die AG ins Jahr 63 oder 64 versetzt (XXVII) und die Priorität des Mt anerkannt. Dabei sei verwiesen auf die originelle Auffassung über das Verhältnis des dritten Evangeliums zum ersten. Der Umstand, daß Lk in den beiden ersten Kapiteln und im Stammbaum nicht die mindeste Anspielung an die entsprechenden Partien bei Mt enthält, später aber auch dort von ihm abhängt, wo Mk keine Parallele bietet, wurde stets als ein starker Grund für die Zweiquellentheorie an-

geführt. Er schien ja die Annahme zu fordern, daß dem dritten Evangelisten das erste nur in einer primitiveren Form, also in den Logien vorgelegen habe. Demgegenüber nimmt *L.* jetzt an, daß Lk nur einen Auszug aus dem fertigen Mt vor sich hatte. — Angesichts der großen Schwierigkeit, die dieser Punkt bietet, wird man die vorgelegte Lösung bezeichnen als einen willkommenen Versuch, eine alte Schwierigkeit zu heben, wenn man sich ihr auch nicht gleich völlig anschließen wird.

Bei der Besprechung der Blindenheilung von Jericho hat sich indes *L.* (p. **484** s.) im Sinne mancher früher geäußerten Auffassungen entschieden. Bekanntlich wurde nach Lk (18,35) das Wunde gewirkt, als Jesus „sich der Stadt Jericho näherte", während seine beiden Vorgänger es geschehen lassen, „während sie (Jesus und die Jünger) die Stadt verließen" (Mt 20,29; Mk 12,46). Dazu nimmt Mt nicht nur einen, sondern zwei Blinde an. Zuerst deutet der Verf. die früher von ihm verwendete Unterscheidung zwischen „Behaupten und Lehren" an: „Wenn man glaubt, diese 2 Umstände seien vom hl. Verfasser gelehrt, so müßte man zwei Blinde und zwei Heilungen annehmen, eine beim Betreten, eine beim Verlassen der Stadt". Allein es sei „l'évidence même", wie man sie in einem solchen Punkt haben kann, daß mit *Maldonat* und der „sententia communis" nur eine Heilung anzunehmen ist. Nun wird verwiesen auf die inzwischen vom hl. Offizium am 12. Dez. 1923 (Acta AS. 15 [1923] 615 s) verurteilte Neuauflage des Manuel Biblique von ***Vigouroux-Brassac*** (III[13] 400), wo behauptet wird, die Evangelisten seien wenig besorgt („peux soucieux") gewesen um die Einzelheiten und hätten „indifferement" die Heilung vor dem Eintritt in die Stadt oder nach dem Verlassen der Stadt angesetzt. Zum Beweise wird aber nur darauf verwiesen, daß die Evangelisten die Tatsachen nicht immer an der richtigen Stelle einreihen. „Es sei also nicht eine Frage nach der Wahrheit der göttlichen Lehre oder des katholischen Begriffes der Inspiration, sondern nach der Auffassung der evangelischen Geschichte, in der die Reihenfolge der Tatsachen nicht immer durch die Autorität der Evangelisten oder des hl. Geistes behauptet wird". Allein es ist wohl etwas anderes, wenn gelegentlich oder auch öfter die Ordnung umgestellt ist und wenn von einer und derselben Tatsache einmal behauptet wird: „sie geschah, bevor Jericho betreten wurde" und zweimal: „sie geschah, als man Jericho verließ". Hier liegen zwei widerprechende Urteile vor, dort aber ist kein Urteil ausgesprochen. Darum besteht auch heute noch das Urteil des hl. ***Augustinus*** zu Recht, der mit feiner Ironie jene abfertigt, welche „proclivius credi volunt mentiri evangelium quam duo similia similiterque miracula fecisse Jesum" (De cons. ev. 2, 65, 126 ML 34,1138 C. Vien. 43,

228). — In ähnlicher Weise wird man die zu 9,27 angenommene: „légère accommodation aux fidèles de son temps“ p. 270) ablehnen müssen und die im gleichen Sinne gegebene Erklärung von 21,31 f (p. 533).

Mitunter wäre eine größere Genauigkeit, namentlich in den Zitaten, erwünscht. S. 25 ist für צְרָה zu lesen צֳרָה. S. 42: Der hl. *Augustin* spricht in der Fortsetzung der oft mit Unrecht angeführten Stelle (ep. 187 ad Dardanum 7,23 ML 33,840 s) es als seine Meinung aus, daß Johannes der Täufer im Mutterschoß gereinigt wurde: „quamquam etiamsi usque adeo est in illo puero acceleratus usus rationis et voluntatis, ut intra viscera matris iam posset cognoscere, credere, consentire ... etiam hoc in miraculis habendum divinae potentiae ... est ... nec inde regulam, quid sentendum sit de parvulis figo“. — S. 124: *Aug.* Quaestiones in Hept. 5,46 (nicht 2,46) ML 34,767 C. Viennense 28/3 404—7. — S. 236 wird zitiert „Hieronymus in einem Briefe an Marzella XXIII 588“; lies: ep. 59 ad Marcellam 4 ML 22,588 C. Vien. 54,544 f. — Zur Frage nach der Echtheit von 22,43 f wird S. 561 auf die Publikation der Görresgesellschaft verwiesen, allein statt Band I (S. 38), in dem *Merkle* die Diarien *Masarellis* herausgab, hätten absolut Band V mit den Akten der 4. Sitzung erwähnt werden sollen, die *St. Ehses* in mustergiltiger Weise herausgegeben hat (S. 39. 41. 54. 57. 70. 91). — Zu zwei Problemen wurde bereits in dieser Zeitschrift Stellung genommen: 46 (1922) 402—22 556—84 wurde gebilligt, daß der Verf. Magdalena von der Sünderin und der Schwester des Lazarus unterscheidet, während die Auffassung des gelehrten Forschers über die Lk-Genealogie 47 (1923) 187—96 abgelehnt werden mußte.

Natürlich gäbe es eine Reihe von Punkten, in denen ein genaueres Eingehen erwünscht wäre, z. B. über die große Lücke im Lk Evangelium (9,18) (S. LVI), über den Engelhymnus 2,14, namentlich über den ungerechten Richter (16,9). Auch über den Text Lk 22, 19 s. würde man S. 545 etwas mehr erwarten, S. 547 über die Frage nach der Judaskommunion. In der Frage nach dem Tage des letzten Abendmahles verweist der Verf. S. 540 f auf seinen Mc-Kommentar, indem er p. 339 eine Art von Antizipation vorgeschlagen hatte, die auf Grund einer Differenz des Kalenders eingetroffen sei. Es sei darauf verwiesen, daß dies soeben auch von *Strack-Billerbeck* II 849—53 vorgelegt wurde.

Anderes wird als zweifelhaft gelten müssen. S. XXVI „Petrus starb im Jahre 64“, S. 58: „Man nimmt allgemein an, daß das ‚Benedictus‘ bei der Geburt des Vorläufers gesprochen wurde“. S. 100: Das öffentliche Leben des Herrn dauerte von Ostern 28 bis Ostern 30.

Innsbruck. Urban Holzmeister S. J.

Dr. P. *Patricius Herzog O. F. M.*, **Die ethischen Anschauungen des Propheten Ezechiel** (Alttestamentliche Abhandlungen, hrsg. von *J. Nikel*, IX 2 3). Münster i. W. 1923, Aschendorff. 8°. VIII u. 164 S. M 5.50.

Der Priesterprophet Ezechiel, „der geistige Vater des Judentums" und „erste Schriftgelehrte" steht wegen seines „Klerikalismus und Legalismus" bei den Vertretern der negativen Bibelkritik in schlechtem Ansehen. Er ist das Bindeglied, der das Herabsinken von der Höhe der rechten Prophetie zur levitischen Gesetzgebung des PC vermittelt und verschuldet hat. Nach *B. Duhm*[1] „befinden wir uns" (bei Ezechiel) „schon in der Luft des Judaismus und des Talmud, er hat die Ideale der Propheten in Gesetze und Dogmen umgesetzt und so die frohe und sittliche Religion vernichtet; das ist sein eigentliches Verdienst". Auf diese Weise suchte man Ezechiel von den vorhergehenden Schriftpropheten loszutrennen, um dann weiterhin den Gegensatz hervorzuheben, der in der Religion Israels vor und nach dem Exil besteht, so daß der Judaismus der nachexilischen Zeit als eine andere Sache als der Prophetismus erscheint.

Gegen diese Tendenzen der Entwicklungstheoretiker kämpft nun *Herzog* an. Ruhig und sachlich, in eingehender Würdigung aller in Betracht kommenden Stellen legt er das Verhältnis des ethischen Standpunktes Ez. zur vorexilischen Prophetie dar und zeigt, daß „der Prophet des Exils" die sog. sittlichen Forderungen im engeren Sinne (4.–10. Gebot) gegenüber den kultischen nicht hat zurücktreten lassen, daß er vielmehr ein feines Verständnis für ethische Fragen hat, fast dieselben sozialen Schäden wie seine Vorgänger berührt und sehr bemerkenswerte Mittel zu ihrer Abstellung angibt. Vergleicht man allerdings den Umfang der Ausführungen, „so läßt sich nicht leugnen, daß das kultische Interesse zu dem ethischen und zu dem der früheren Propheten einen größeren Raum einnimmt" (S. 100); aber hiefür bringt *H.* einleuchtende Gründe vor: die Lage des Volkes im Exil, die Bedeutung des Kultes für den moralischen und physischen Bestand der Gemeinde, den Priestercharakter des Propheten. Das Ziel, das sich der Verf. gesteckt hat, hat er in schöner Weise erreicht und darüber hinaus überhaupt die besondere Eigenart und die Bedeutung des Propheten Ez objektiv und gerecht gewürdigt und beleuchtet. So hat die Arbeit nicht nur aktuellen apologetischen, sondern bleibenden Wert für die Exegese des Buches Exechiel.

Innsbruck. J. Linder S. J.

[1]) Theologie der Propheten 262 f; bei *Herzog* S. 2.

Die Verfassung der Urkirche. Dargestellt auf Grund der Paulusbriefe und der Apostelgeschichte von *Hermann Dieckmann S. J.* 146 S. 8°. Berlin, Germania. 1923.

Der Verf. bietet in seiner reichhaltigen, für weitere Kreise bestimmten Schrift einen Großteil des Stoffes, der im Traktat „de Ecclesia" behandelt wird, in wesentlich neuer Form. Er hat es gut verstanden, Gründlichkeit und Verständlichkeit mit einander zu vereinen. Der Leser ist leicht imstande, die Angaben in den Quellen zu überprüfen; mit den Anschauungen der Gegner wird er in einer klaren, übersichtlichen Weise vertraut gemacht. Ohne mit allzuvielen Einzelheiten überschüttet zu werden, findet er das Wesentliche von Einwurf und Lösung; er wird darum in der heute so notwendigen Glaubensüberzeugung durch die Lesung des Büchleins wesentlich gefördert werden. Diese ist ihm durch die anmutige Darstellung und die gewählte und dabei doch einfache Sprache sehr angenehm gemacht. Es sei dabei verwiesen auf die eingestreuten Bemerkungen, in denen die wichtigsten Fragen der neutestamentlichen Einleitung gestreift, sowie auf die gute und originelle Art, in der die Bibelstellen übersetzt sind.

Man vergleiche nur 1 Kor 12,28—30 auf S. 52 und auf der folgenden Seite eine Reihe von Stellen aus dem Galaterbriefe (Z. 25 ist durch einen Druckfehler „wurden" zu „würden" verwandelt). — Ich verstehe nicht, wieso es S. 24 Zeile 4 von unten nur als wahrscheinlich hingestellt wird, daß der Galaterbrief vor den Korintherbriefen verfaßt wurde (vielleicht im Anschluß an *Sickenberger*, Einleitung[1] 107 = [2]120). Der Beginn des Aufenthaltes in Ephesus ist doch der späteste Termin, in dem dieses Schreiben verfaßt wurde, denn nach 1,6; 4,13 ist es bald nach dem zweiten Besuche des Apostels in Galatien entstanden, also in Ephesus, wo erst etwa 2 Jahre später 1 Kor geschrieben wurde.

Innsbruck. U. Holzmeister S. J.

Einleitung zu den hl. Schriften des Neuen Testamentes, von *F. S. Gutjahr*. 6. u. 7. Auflage. Graz 1923, Styria. XI, 392 S. K 56.000.—.

Bereits im vorigen Jahrgang dieser Zeitschrift 47 (1923) 437—41 wurde bei der Besprechung der früheren Auflage von *Gutjahrs* bewährter Einleitung auf den bevorstehenden Neudruck des weitverbreiteten Schulbuches verwiesen. Es gelang dem greisen und doch rüstigen Verf., trotz der reichen Ergänzungen den Umfang des Buches durch bessere Ausnützung des Raumes um 87

Seiten zu verringern. Druck und Ausstattung sind stets gleich geblieben wie in den ersten Auflagen.

Von den Partien, in denen eine weitere Verbesserung erwünscht wäre, seien genannt die Untersuchungen über die Übersetzungen. *Tatians* Rolle erscheint nicht in genügender Weise; zur Streitfrage über die Vulgata Sixtina wäre gerade aus dieser Zeitschrift manches zu ergänzen gewesen. „Marcions singuläre Meinung" (über Laodizea als Adresse des „Ephesier"-Briefes) hat auch in den Kommentaren von *Knabenbauer* und *Vosté O. Praed.* Beifall gefunden, nachdem *Harnack* in den Berliner Sitzungsberichten (1910, 696—709) die — freilich nicht völlig durchschlagenden Gründe — vorgeführt hat. Im übrigen sei auf die genannte Besprechung verwiesen.

Innsbruck. U. Holzmeister S. J.

Das Neue Testament übersetzt und erläutert von *Konstantin Rösch O. M. Cap.* 2. Aufl. Paderborn 1924, Schöningh. IV, 593 S. kl. 8°. Gr. geb. M 6.—. In Einzelausgaben sind erschienen die 4 Evangelien und die AG.

Die Neuauflage der in dieser Zeitschrift 47 (1923) 72 warm empfohlenen Übersetzung, die wohl am meisten Aussicht hat, sich unter den Katholiken deutscher Zunge durchzusetzen, zeugt von der emsigen Sorge des Herausgebers, seine Arbeit zu verbessern. Jeder Benützer wird die Ausgabe lieb gewinnen und sich ihrer gern und mit Nutzen bedienen.

Es sei hier nur auf eine Gruppe von Stellen verwiesen, die einer sinngemäßen Abänderung bedürften. Es steht fest, daß das griechische καί nicht selten für καίπερ steht und einen versteckten Konzessivsatz einleitet. So Mt 8,9 = Lk 7,8: „obwohl ich nur ein Mann von untergeordneter Stellung bin, so habe ich doch Soldaten unter mir". Wenn — so lautet die Schlußfolgerung — sogar meine Befehle in solch pünktlicher Weise durchgeführt werden, so wird auch dein Wort Erhörung finden. Bekommt da nicht das folgende: „sprich nur ein Wort und mein Knecht wird gesund", eine ganz neue Beleuchtung? 1 Kor 9,24 „wißt ihr nicht, daß in der Rennbahn alle am Laufe sich beteiligen, obwohl nur einer den Preis gewinnt?" vgl. Lk 18,7; Hebr 11,12. — An andern Stellen hat der Verf. dies bereits durchgeführt (AG 13,28; Hebr 3,9; 4,3; man vergleiche Gal 4,1; Jud 5). Lehrreich ist ein Vergleich mit ältern Übersetzern, welcher beweist, wie *R.s* Übersetzung unstreitig einen Fortschritt bedeutet.

Für eine weitere Auflage sei namentlich eine Erweiterung der Anmerkungen empfohlen, damit diese Ausgabe ein Volksbuch im vollen Sinne des Wortes werde.

Innsbruck. U. Holzmeister S. J.

Paulus als Seelsorger. Von *Bernhard Bartmann*—Paderborn. Paderborn, Schöningh, 1920. 8°. 122 S.

Ein gutes Seitenstück zu dem wiederholt in dieser Zeitschrift empfohlenen, für Priester bestimmten Erbauungsbuche „Paulus" von *O. Cohausz* bietet die vorliegende Schrift des Paderborner Dogmatikprofessors. Unter den Stichworten: Seelsorger — Gemeinde — Seelsorge wird ein geschichtliches treues und anschauliches Bild vom Wirken des Völkerapostels gezeichnet; im Schlußkapitel „Einst u. Jetzt" werden beherzigenswerte Folgerungen für die Gegenwart abgeleitet. Man vergleiche die originellen Anwendungen Paulinischer Seelsorgsart auf die Frage nach dem Laienapostolat und auf die pastorale Methode. Es wird namentlich hervorgehoben, wie der Seelenkenner Paulus auf die Eigenart der einzelnen in weitgehender Weise Rücksicht genommen hat. Im Anschluß daran wird vor allem Schablonenhaften gewarnt. In diesem Sinne ist S. 104 gesagt: „Paulus würde mit seinen großen Nachfolgern in einem modernen Examen über die Methode wohl kaum bestanden haben".

Dogmatische Gründlichkeit, ideale Auffassung, warme und anmutige Darstellung zeichnen das Buch aus. Namentlich sei verwiesen auf die verständnisvoll und sprachlich gelungene deutsche Wiedergabe der Paulusstellen (1 Kor 9,3—6 S. 30; Phil 3,13; 4,9 S. 13. 70).

Nur selten begegnet man Stellen, die nicht scharf genug gefaßt sind. Unter „dem Schatze in irdenen Gefäßen" 2 Kor 4,7 ist nicht direkt „das uns durch Christus gewordene Heil" S. 18 oder die Reinheit (S. 48) gemeint, sondern das Apostelamt, dessen schwaches Werkzeug der Apostel ist. S. 19: 1 Tim 3,16 bezieht sich nicht auf Gott, sondern auf Christus. S. 76: 2 Kor 8,15 ist zunächst vom Sammeln des Manna zu verstehen. S. 77: in Jerusalem wurde, wie Gal 2,10 beweist, nicht festgesetzt, „daß Juden- und Heidenchristen sich der Armen annehmen sollten", sondern nur den Heidenaposteln und durch diese den Heidenchristen empfohlen, der darbenden Judenchristen von Jerusalem zu gedenken. Daß Paulus „sich die Dienste einer mitreisenden Schwester gerne gefallen ließ" (S. 78), wird 1 Kor 9,4—6 nicht behauptet, sondern in Abrede gestellt. Paulus sagt vielmehr, er habe von diesem seinem guten Rechte keinen Gebrauch gemacht; daß er zu anderen Zeiten anders vorging, läßt sich freilich nicht ausschließen. Die Forderung der Einehe wird nicht nur „an den Bischof", sondern allen, die einen Kirchendienst versehen, die Witwen nicht ausgenommen, gestellt (ἐπίσκοπος ist 1 Tim 3,1 und Tit 1,6 in der Bedeutung „Priester" zu nehmen).

Innsbruck. U. Holzmeister S. J.

B. Petri Canisii S. J. Epistulae et Acta. Collegit et annotationibus illustravit *Otto Braunsberger S. J.* (1581—1597). Friburgi Br. 1923, Herder. LXXI u. 989 p. Lex. 8°. M 50.—; geb. M 55.—.

Mit diesem starken Bande geht das wichtige Werk seiner Vollendung entgegen, nur noch ein Band Nachträge und Ergänzungen wird folgen müssen. Wieder ist es dem unermüdlichen Sammler gelungen, viel Neues und Ungedrucktes herbeizuschaffen und die letzten Lebensjahre des Seligen und namentlich sein Wirken in der Schweiz, das bisher wenig bekannt war, vorteilhaft zu beleuchten. Bis an sein seliges Ende bleibt Canisius der Berater päpstlicher Nuntien, eifriger Bischöfe und einflußreicher Männer aller Stände. Seinen Rat schätzte man sehr hoch, in wichtigen und verwickelten Angelegenheiten nahm man gerne zu Canisius Zuflucht. Man beachte z. B. das Gutachten für den Ordensgeneral Aquaviva (S. 116). Ein besonderes Verdienst des Herausgebers ist es, daß er unter den Monumenta wie in den früheren Bänden auch die Predigten und die übrigen Schriften des Seligen eingehend charakterisiert hat. Über die Einrichtung des Bandes und über die Grundsätze der Herausgabe braucht hier nichts gesagt zu werden, da sie aus den Besprechungen der früheren Bände (vgl. oben S. 123) bekannt sind. Der Fleiß und die Schaffenslust des Herausgebers hat seitdem nicht gelitten. Leider konnte in diesen trüben Zeiten der Druck nur durch große Opfer außerdeutscher Mitbrüder und Kollegien bewerkstelligt werden. Mögen sie auch noch den letzten Band bald der allgemeinen Benützung zugänglich machen!

Innsbruck. A. Kröß S. J.

Homiletisches Handbuch für Missionen, Missionserneuerungen, Exerzitien, Oktaven, Triduen und für Religionsvorträge in Standesvereinen von *Max Kassiepe O. M. J.* Schöningh, Paderborn. 1.–3. Auflage. 1920—1922. 4 Bände insgesamt XXVIII + 1436 S.

„Die Missionspredigt ist wohl derjenige Teil der geistlichen Beredsamkeit, der bis heute am wenigsten in feste Formeln gefaßt worden ist“ (I S. 6). Umso mehr ist das vorliegende Werk freudig zu begrüßen. Es ist ein großer Wurf und man muß gestehen: er ist gelungen. Das ganze Werk ist in 9 Abschnitte gegliedert, von denen der erste eine treffliche Missionshomiletik, der letzte eine Fülle verschiedenartiger Missionspläne bietet, während die dazwischenliegenden die einzelnen Predigtgruppen sowie besondere Veranstaltungen behandeln. In jedem dieser Abschnitte werden für den betreffenden Stoffkreis und dann wieder für die einzelnen Themata zunächst eingehende sachliche Erläuterungen

und methodische Richtlinien vorausgeschickt („homiletische Winke"). Schon darin offenbart sich ein wohltuendes Gleichgewicht zwischen gründlichem theoretischen Wissen, da allenthalben in reichem Maße theologische, aszetische, fallweise auch pädagogische und psychologische Literatur für die einzelnen Gebiete angeführt und verwertet wird, und praktischer Erfahrung. Letztere steht dem erprobten Missionär in reichster Fülle zur Verfügung und sie verleiht allen seinen Ausführungen jenen persönlichen Ton und jenen Kontakt mit dem Leben, die den Verf. als berufenen Führer auf diesem Gebiete offenbaren. A die „Winke" folgen dann jedesmal eine Reihe von „Entwürfen". So enthält z. B. der zweite Abschnitt für 15 der hauptsächlichsten Themata aus dem Gebiet der grundlegenden Wahrheiten zusammen 226 Entwürfe; zum großen Teil entstammen sie der Praxis des Verf.s selbst oder aber anderer bewährter Missionäre, ein geringerer Teil ist aus gedruckten Predigtwerken sorgfältig ausgewählt. Ausgeführte Predigten bietet der Verf. grundsätzlich nicht, abgesehen etwa von jenen Partien, welche die Standesbelehrungen über die Keuschheit enthalten IV S. 96 f, da hier oft die Wahl des Ausdruckes von größter Bedeutung ist. So wird der Leser nicht verleitet, auf eigene Arbeit zu verzichten, sondern vielmehr angeeifert, am herrlichen Material seine Kraft zu betätigen.

In der „Homiletik" verdient der Hinweis auf die Bedeutung der sog. „Bemerkung" und der „Glosse" hervorgehoben zu werden I³ S. 23—32. Dieser schlichten Predigtart zur Unterstützung der Hauptpredigten und zur Behandlung sekundärer Gegenstände dürfte in unserer Zeit vielfacher Ernüchterung erhöhter Wert zukommen. Nicht bloß dem Missionär und dem Exerzitienleiter sondern jedem Verkünder des Wortes Gottes wird das überaus gehaltvolle und von warmem Seeleneifer durchwehte Werk treffliche Dienste leisten.

Innsbruck. M. Gatterer S. J.

Briefe an einen Landlehrer von *A. Heinen*. 2. Aufl. M. Gladbach, Volksverein, 1922. 334 S. M 16.—

Der durch eine Reihe Schriften, die der Erziehung der Jugend dienen, bekannte Verf. behandelt hier ein Thema, das in Kreisen ländlicher Lehrer sehr beachtet werden sollte, aber auch für den Geistlichen bietet es Anregung als ein Beitrag zum Kapitel der Pastoral: Pfarrer und Lehrer. Wenn das Büchlein auch mehr die Verhältnisse norddeutscher Bauerndörfer vor Augen hat, kann es doch auch für andere Gegenden dienlich sein, wenn der Leser Unwesentliches vom Wesentlichen zu scheiden weiß.

Innsbruck. A. Schmitt S. J.

Analekten

Bemerkungen zu zwei Kritiken meines Werkes „Doctrina D. Thomae Aq. de Deo operante". I. In der Revue des Sciences philosophiques et théologiques (14, 1923 Heft IV p. 578—580) hat P. *R. Martin O. Pr.* mein genanntes Werk einer Besprechung unterzogen. Ich hatte mich zwar von Anfang an auf heftigen Widerspruch von Seiten der Thomisten gefaßt gemacht; aber ich erwartete doch eine gerechte und wissenschaftliche Kritik, und zwar in erster Linie von seiten der genannten Revue, deren Mitarbeiter sich durch wissenschaftlichen Weitblick und Objektivität vor denen anderer Zeitschriften derselben Richtung auszeichnen. Doch die Kritik, die meinem Werke zuteil wurde, ist eher alles andere denn wissenschaftlich und gerecht. Ein gewissenhafter Rezensent muß, falls er ein Werk als verfehlt bezeichnet, dies wenigstens irgendwie begründen. *M.* hat meine Interpretation der Lehre des hl. Thomas über das Wirken Gottes in den Geschöpfen nicht bloß als verfehlt, sondern sogar, was die Darstellung der Gnadenlehre betrifft, als ehrenrührig für den englischen Lehrer bezeichnet. Aber er hat die Gründe, die ich für dieselbe beigebracht habe. nicht bloß nicht widerlegt, sondern ist auf sie überhaupt gar nicht eingegangen. „Wir können", schreibt er, „nicht daran denken, hier eine auch nur summarische Kritik der neuen Veröffentlichung P. Stuflers zu geben". Nichtsdestoweniger fordert er sämtliche Theologen zu einem energischen Protest gegen mich auf: „Wird es auch nur einen Theologen geben, der nicht gegen einen derartigen Kommentar zu den Schriften des großen Lehrers protestierte? . . . Der Ehre der Schule wegen hoffe ich, daß man kräftig protestieren wird". So lange *M.* nicht den hinreichenden Beweis erbracht hat, daß ich Thomas falsch interpretiert habe, muß ich ihm die Berechtigung absprechen, einen solchen Aufruf zu einem allgemeinen Proteste zu erlassen. Seine Besprechung

verdient nicht den Namen einer wissenschaftlichen Kritik, sondern ist ganz einfach nur ein Versuch, andere Theologen ohne Angabe aller Gründe gegen mich aufzuhetzen.

Doch *M.* wird sich wohl damit entschuldigen, daß es gar keines eingehenden Nachweises der Falschheit meiner Interpretation bedürfe, da dasjenige, was ich als Gnadenlehre des hl. Thomas ausgebe, so unkirchlich sei, daß es a priori feststehe, dies könne nicht die wahre Ansicht desjenigen sein, dessen Doktrin die Kirche zu der ihrigen gemacht hat. Sehen wir nun zu, wie es sich in Wirklichkeit verhält.

1. Ich habe behauptet, daß Thomas in seiner ersten Periode, und besonders im Sentenzenkommentar, zur Vorbereitung auf die rechtfertigende Gnade nicht bloß keinen übernatürlichen Gnadenbeistand, sondern nicht einmal eine innere spezielle Hilfe Gottes für notwendig gehalten habe. Aber bin ich vielleicht der einzige, der die dort vorgetragene Lehre als nicht einwandfrei bezeichnete? Haben nicht auch große Theologen, wie z. B. *Suarez* (de Praedest. l. II c. 7 n. 10), dasselbe Urteil gefällt? Hat nicht auch *Kajetan* (in 1 2 q. 109 a. 6) die von Thomas im Sentenzenkommentar vertretene Ansicht als „minus digestum" bezeichnet und gesagt, er habe in der Summa eine Korrektur vorgenommen, „dicta sua in 2. Sent. ad meliorem sensum reducendo, declarando et addendo"? Ja selbst der *M.* gewiß nicht verdächtige *Billuart*, der durch eine halsbrecherische Exegese Sentenzenkommentar und theologische Summa in Einklang zu bringen versuchte, scheint das Unzulängliche seiner Bemühung wohl gefühlt zu haben, indem er diesem Versuche die Bemerkung vorausschickte: „Esto S. Thomam locis citatis censuisse, ut praetendit argumentum, id unum respondendum foret, ipsum seniorem et doctiorem factum mutasse sententiam in operibus posterioribus" (de Gratia diss. 3 a. 7). Da ich also mit meiner Behauptung nicht allein dastehe und sie zudem durch zahlreiche Stellen aus Thomas in einer Weise begründet habe, daß man gegen sie schwerlich etwas Stichhaltiges wird vorbringen können, wie kommt *M.* dazu, sie ohne jede Spur eines Gegenbeweises als etwas so Exorbitantes und Unerhörtes hinzustellen, daß alle Theologen einmütig gegen sie protestieren müssen?

2. Ich hatte ferner gesagt, Thomas behaupte auch noch in der theologischen Summa, daß für die auf die Rechtfertigung entfernt vorbereitenden Akte zwar eine spezielle Hilfe Gottes notwendig sei, daß jedoch diese Hilfe nur quoad modum, nicht quoad entitatem übernatürlich sei. Aber, so frage ich wiederum, bin ich denn der einzige und erste, der dies behauptete? Hat nicht im Jahre 1905 der Theologieprofessor von Arequiba in Peru, Dr.

Em. Neveu im Divus Thomas (ser. II vol. VI p. 483–499) dasselbe gesagt und zu beweisen versucht, daß diese Ansicht des hl. Thomas den Definitionen der Konzilien von Orange und Trient vollkommen entspreche? Dieser Artikel stand in einer Zeitschrift, die es sich zur Aufgabe gesetzt hatte, die thomistischen Grundsätze zur Geltung zu bringen und an der viele Dominikaner mitarbeiteten. Wo blieb denn damals der laute Protest?

Übrigens ist die Gnadenlehre des hl. Thomas, wie sie von mir dargestellt wurde, nur die notwendige Folge seiner Ansicht vom Wirken Gottes in den Geschöpfen. Nimmt man einmal an, daß Gott weder durch einen gleichzeitigen noch durch einen vorausgehenden Konkurs auf die Tätigkeit der zweiten Ursachen einwirke, sondern sie nur durch Mitteilung bleibender Formen und innerer Prinzipien bewege, so ergibt sich mit logischer Notwendigkeit, daß die der Eingießung übernatürlicher Habitus vorangehenden und auf sie disponierenden Akte nicht entitativ übernatürlich sein können. Und auch hier frage ich nochmals: Bin ich der erste und einzige, der die Konkurslehre des Aquinaten so verstanden hat? Oder war es nicht, um von anderen zu schweigen, ein Dominikaner, *Th. Papagni,* der in seinem vor 20 Jahren erschienenen Büchlein: „La mente di S. Tommaso intorno alla mozione divina nelle creature" (Benevent 1902) diese Ansicht mit aller Entschiedenheit dem hl. Thomas zuschrieb und die Lehre von der praedeterminatio physica in der schärfsten Form als durchaus unthomistisch verwarf? Der Kardinalerzbischof von Benevent, der das Büchlein drucken ließ, spendet ihm in einem Vorworte die höchsten Lobsprüche, hebt seine nicht bloß seltene, sondern einzigartige Kompetenz zum Urteil in dieser Frage hervor und empfiehlt es seinen Alumnen als sicheren Wegweiser für ihre Studien. Damals hat man begreiflicher Weise auf thomistischer Seite es nicht gewagt, auch nur ein Wort gegen den Verfasser zu sagen; man schwieg das Büchlein tot.

Nun aber, da hinter meinem Buche keine hohe Persönlichkeit steht, die man respektieren muß, fällt man über mich her und erklärt, meine Interpretation der Lehre des hl. Thomas stehe auf der Grundlage der Metaphysik des *Suarez. M.* schreibt nämlich: „Die kritische Prüfung des Vorgehens und der Beweise *Stuflers,* um diese Schlußfolgerung (von der Ablehnung der praedeterminatio physica durch Thomas) aufzustellen, ist von *R. P. Reg. Schultes* angestellt worden. Die Gründe, welche dieser Verteidiger der thomistischen Lehre geltend gemacht hat, bilden das objektive und vorurteilsfreie Urteil, mit welchem P. *Stufler* die Leser bittet, sein Werk aufzunehmen. Es ist ganz besonders zu

bemerken, daß jede Verständigung mit einem solchen Gegner, wie es P. *Stufler* ist, vollständig unmöglich ist, da er zur Grundlage der wahren Interpretation des hl. Thomas die Metaphysik von *Suarez* nimmt".

Hat etwa, so frage ich *M.*, auch *P. Papagni* die suarezische Metaphysik zur Grundlage seiner Erklärung genommen, er, der in seinem Orden die Würde eines Magisters der Theologie hatte und folglich seinen Studiengang ganz im bannesianischen Geiste durchgemacht hat? Ist P. *A.-D. Sertillanges O. P.*, der die praemotio physica als „une triple hérésie verbale" bezeichnet (S. Thomas d'Aquin. Tome I 265. Paris 1910) auch Suaresianer? Oder habe ich vielleicht auch im Geiste der Metaphysik von *Suarez* geschrieben, wenn ich in meinem Werke den concursus simultaneus als ganz unthomistisch bezeichnete und eigens hervorhob, der Unterschied zwischen der suaresianischen Ansicht und jener des hl. Thomas sei so evident, daß man es kaum begreifen könne, wie die Verfechter jener Theorie es wagen konnten, den hl. Thomas für sich in Anspruch zu nehmen? *M.* glaubt, ich hätte von Jugend auf nichts anderes gehört als die Metaphysik von *Suarez* und sei daher nicht fähig, den wahren Sinn der thomistischen Terminologie zu erfassen. Dem ist aber nicht so; ich erhielt meine theologische Ausbildung von einem ganz hervorragenden Thomisten, der die praedeterminatio physica ganz entschieden verteidigte. Mein Gegner wiederholt nur kritiklos die Worte *Schultes*: dieser aber hat mit keinem Worte bewiesen, daß ich von suaresischen Begriffen ausgehe. Auch bildet dessen Abhandlung kein objektives und vorurteilsloses Urteil über mein wissenschaftliches Vorgehen. Ich habe im letzten Hefte dieser Zeitschrift (1923, S. 534—564) gezeigt, daß *Schultes* nicht bloß meine, sondern auch des hl. Thomas Worte in unglaublicher Weise entstellt hat und daß ihm selbst die elementarsten Vorbedingungen fehlen für das richtige Verständnis des Motusbegriffes des hl. Thomas, auf dem dessen ganze Lehre vom Wirken Gottes in den Geschöpfen ruht.

M. verweist ferner auf den Artikel von *Gr. v. Holtum O. S. B.* im Freiburger Divus Thomas (1922, p. 188—206); dieser stelle, sagt er, den wahren Sinn der Prinzipien fest, deren Thomas sich in dieser Materie bediene und die der Professor von Innsbruck falsch interpretiert habe. Der genannte Artikel verrät aber, wie ich ZkTh (1923, S. 369—390) nachgewiesen habe, einen so ungewöhnlichen Mangel an Thomaskenntnis, daß ich mich nur wundern kann, daß *M.* in ihm den „wahren Sinn der Prinzipien des englischen Lehrers" ausgedrückt findet; durch die Berufung auf einen solchen Gewährsmann hat *M.* sich nicht das beste Zeugnis ausgestellt.

Die Taktik, die man von thomistischer Seite gegen die von mir gegebene Erklärung des hl. Thomas befolgt, ist sehr durchsichtig. Man fühlt die durchschlagende Kraft der von mir beigebrachten Argumente und die Unmöglichkeit, sie auf wissenschaftlichem Wege zu widerlegen; andererseits aber will man doch nicht eingestehen, daß die Thomisten jahrhundertelang in der Interpretation des hl. Thomas sich geirrt haben. Darum wählt man den leichteren Weg, mit Hinweglassung aller Beweise die Tendenz meines Werkes dadurch zu verdächtigen, daß man sagt, es enthalte „une note tout simplement injurieuse" gegen Thomas; auf diese Weise glaubt man, andere Theologen einschüchtern zu können, daß sie es nicht wagen, auf meine Seite zu treten. Aber auf diesem Wege werden die Gegner nicht zum Ziele gelangen: die Wahrheit wird sich doch durch sich selbst Bahn brechen. *M.* aber fordere ich hiemit auf, den wissenschaftlichen Beweis für die Wahrheit seiner grundlos vorgebrachten schweren Anschuldigungen anzutreten und mir zu zeigen, daß ich den hl. Thomas falsch interpretiert habe.

II. Nicht viel besser ist die Besprechung des Löwener Professors *N. Balthasar* in der Revue Néoscolastique de Philosophie (XXV Nr. 100 p. 453 ff). Meine Interpretation der klassischen Texte De Pot. q. 3 a. 7, C. g. 3,67 und 1 q. 105 nennt er eine gewaltsame: „Qu'ill faille pour cela leur faire violence, intervenir du dehors pour réaliser un gauchissement, il n'est pas un lecteur familier quelque peu avec l'oeuvre de saint Thomas qui en doutera un instant". Ein Urteil, das an Schärfe kaum überboten werden kann.

Vorerst möchte ich an *B.* die Frage stellen, woher er denn wisse, daß ich ein „partisan de la science moyenne" und gleichwohl kein „moliniste à tous crins" bin. Ich habe doch in meinem Werke nicht meine eigene Ansicht, sondern nur die Lehre des hl. Thomas dargestellt. Nach jahrelangem Studium habe ich die feste Überzeugung gewonnen, daß er kein Gegner der scientia media ist, aber auch den concursus simultaneus nicht annimmt. Zu dieser Lehre des Aquinaten habe ich keine Stellung genommen, sie weder gebilligt noch verworfen, sondern nur möglichst getreu wiederzugeben versucht. Was berechtigt nun *B.*, die Ansicht des hl. Thomas als meine eigene hinzustellen?

Nun zur Sache selbst. Nach *B.* haben die Molinisten unrecht, ich natürlich noch mehr; aber auch die Bannesianer finden vor seinen Augen keine Gnade: „il nous parait, que ceux-la aussi ont tort qui, à la suite de Bannez, veulent, que saint Thomas introduise quelque chose de créé, une qualitas fluens entre la

puissance prochaine d'agir et l'agir lui-même". Er stimmt also mit mir darin überein, daß Thomas weder Molinist noch Bannesianer ist; aber worin weicht er von mir ab?

Das ist schwer zu sagen, da er seine Absicht in so dunkle Worte eingehüllt hat, daß man ihren wahren Sinn nicht leicht erraten kann. Der Grundirrtum meiner Auffassung liegt nach *B.* darin, daß nach ihr Gott den Geschöpfen ein für allemal die Kraft zum Handeln gegeben hat, die sie dann ihrer Natur entsprechend als wahre Hauptursachen gebrauchen können. Nach *B.* aber ist Gott die wahre Ursache von allem. Jeder Zuwachs an Sein verlangt Gott. Gott macht nicht bloß, daß das Mögliche existiert, daß diese Existenz fortdauert, daß das Endliche handeln kann, sondern daß es handelt, daß es wählt, daß es sein Ziel erreicht. Und zwar tut er dies nicht ein für allemal, sondern solange das Endliche dauert und so oft sein Handeln sich erneuert. Gott braucht sich nicht zu ändern, damit der Terminus seiner göttlichen Tätigkeit fortdauere und sich bereichere. Die Dauer und Bereicherung kommen aber gleichwohl von ihm, unmittelbar und direkt. Die Geschöpfe haben keine eigene Tätigkeit ohne Gott, weil dieses Handeln eine Bereicherung des Seins ist, die eine spezielle und aktuelle Dazwischenkunft Gottes voraussetzt. Ist das nicht die Ansicht, die *A.-D. Sertillanges* in seinem obengenannten Werke vorgetragen hat?

Die Idee *B.s* läßt sich demnach kurz also ausdrücken: Jedes Handeln ist eine Bereicherung des handelnden Subjektes, ein Zuwachs an Sein. Dieser Zuwachs kann aber nicht von der endlichen Potenz allein stammen, sondern nur von jenem, der alles Sein gibt. Folglich muß Gott bei jeder einzelnen Handlung des Geschöpfes auf besondere Weise intervenieren. Die Ursächlichkeit Gottes darf aber nicht gedacht werden im Sinne der Bannesianer als Mitteilung einer qualitas fluens noch auch im Sinne der Molinisten, die nur einen speziellen Einfluß Gottes auf den actus secundus, nicht aber auf die Potenz annehmen.

Diese Ansicht ist ganz gewiß nicht die des hl. Thomas; denn sie enthält einen Widerspruch und beruht auf antithomistischen Prämissen.

a) Wenn Gott nicht bloß die geschaffene Potenz gibt und in ihrer Fortdauer erhält, sondern überdies durch ein spezielles aktuelles Eingreifen bewirkt, daß sie handelt, dann muß er ihr auch eine qualitas fluens geben. Denn ein besonderes Eingreifen Gottes muß einen besonderen Effekt hervorbringen, da eine Ursächlichkeit, die nichts hervorbringt, ein Unding ist. Gott wird allerdings durch Setzung eines neuen Terminus in sich nicht ge-

ändert, aber seitens des Geschöpfes muß etwas Neues aufgewiesen werden können. Und dieses Neue ist entweder der actus secundus oder etwas, was zwischen der Potenz und ihrer Tätigkeit liegt. Wirkt Gott nur auf spezielle Weise mit dem actus secundus mit, dann haben wir die molinistische Theorie, die *B.* verwirft; wirkt er aber vorher auf die Potenz selbst ein, dann kann dies nur eine qualitas fluens sein. Ein spezielles Eingreifen Gottes, das weder das eine noch das andere setzt, ist ein Absurdum; wir hätten eine spezielle Tätigkeit Gottes, der nichts Spezielles als Wirkung entspricht.

b) Aber auch die Prämissen, auf die *B.* seine Ansicht gründet, sind unthomistisch, vor allem der Satz, daß jedes Handeln eine Bereicherung des handelnden Subjektes sei. Das Gegenteil lehrt Thomas ausdrücklich von der acti· transiens. Von ihr sagt er: „non est perfectio agentis, quod movet, sed ipsius moti (1 q. 18 a. 3 ad 1; 1 2 q. 3 a. 2 ad 3); sie ist „separata ab agente" (1 q. 56 a. 1) und bringt daher keinen inneren Zuwachs an Sein. Ebensowenig bedürfen die aktiven Potenzen der körperlichen Substanzen einer speziellen inneren Ergänzung oder Erhöhung oder eines neuen Zuwachses an Sein, um den actus secundus zu setzen; sie sind vielmehr, wie Thomas lehrt, schon durch ihre Natur in actu simpliciter: „Potentiae naturales operantur circa aliqua determinata; unde possunt secundum naturam suam esse in actu simpliciter respectu illorum, et ideo non oportet, quod eis aliquid addatur ad producendum suum effectum" (3 d. 14 a. 1 qc. 2 ad 3). Ähnlich sagt er anderswo: „In omnibus, quorum potentia activa determinata est ad unum effectum, nihil requiritur ex parte agentis ad agendum supra potentiam completam" (1 d. 45 q. 1 a. 3). Weil also die activen Prinzipien der Körper aus sich zum Handeln hinreichen, darum ist es nicht notwendig, daß Gott zu jeder einzelnen Tätigkeit derselben unmittelbar durch eine „spezielle und aktuelle Intervention" mitwirke, daß er durch einen unmittelbaren Eingriff mache, daß sie handeln. Wer ihnen die Form gibt, gibt ihnen damit auch die Tätigkeit, und zwar ein für allemal, solange sie die Form haben. Das ist die wahre Lehre des hl. Thomas.

Die immanenten Tätigkeiten sind allerdings eine Vollkommenheit des tätigen Subjektes, weil sie in ihm bleiben und von ihm aufgenommen werden. Aber es wäre ganz und gar im Widerspruch mit den Prinzipien des hl. Lehrers, wollte man behaupten, daß die sensitiven und geistigen Potenzen, sobald sie einmal die species in sich haben, noch einer neuen Einwirkung Gottes bedürfen, um in den Akt überzugehen. Der hl. Thomas

lehrt ausdrücklich das Gegenteil: Phys. l. 8 lect. 8; de anima l. 3 lect. 8; C. g. 3,73 u. 74; Quodl. 3 a. 1; Comp. theol. 83; de Malo q. 16 a. 8; a. 11 ad 4 u. 5; de Ver. q. 8 a. 6 ad 7; 1 q. 56 a. 1. Wenn man also von einer „Bereicherung" (enrichissement) des handelnden Subjectes reden will, so besteht diese adäquat im immanenten Akte selbst; zu dessen Setzung aber bedarf es keines unmittelbaren Einwirkens Gottes auf die Potenz. Was endlich den Willen betrifft, so ist es bekannte Lehre des hl. Thomas, daß Gott ihn bewegt durch ein inneres Prinzip, durch die natürliche Neigung zum Guten, oder wie Thomas auch sagt, durch den instinctus naturae (1 2 q. 17 a. 5 ad 3), der, weil er von Gott stammt, auch instinctus superioris agentis genannt wird. Dieser Instinkt wird dem Willen ein für allemal bei der Erschaffung gegeben, weswegen der hl. Thomas auch manchmal sagt, Gott bewege den Willen dadurch, daß er ihn erschafft (1 2 q. 9 a. 6 in c. u. C. g. 3,88). Außer dieser Ursächlichkeit gibt es nach ihm in der natürlichen Ordnung keine andere unmittelbare und direkte Einwirkung Gottes auf den Willen zu jeder einzelnen Tätigkeit.

c) Ich habe in meinem Werke gezeigt, daß die einzige unmittelbare Tätigkeit, die Thomas Gott in der rein natürlichen Ordnung zuschreibt, in der Erschaffung und Erhaltung der Dinge besteht. Alle Veränderungen, die wir in der sichtbaren Welt wahrnehmen, geschehen durch die endlichen Ursachen. Diese können zwar niemals das Sein schlechthin geben, wohl aber durch eigene Kraft aus einem schon bestehenden Sein ein anderes machen. Das Substrat ihrer Tätigkeit ist ihnen von Gott gegeben; aber sie determinieren dieses Substrat und fügen neue Vollkommenheiten hinzu. *B.* nennt dieses Substrat ein „minimum" und schließt daraus: „Nach Stufler ist daher das Sein ein minimum. Nach dem hl. Thomas aber ist das Sein der actus ultimus, der Grund der Vollkommenheit, jeder Vollkommenheit".

Hier liegt ein Mißverständnis der an sich nicht leicht faßlichen Lehre des hl. Thomas vom esse als proprius effectus Dei vor. Nicht das zu determinierende Substrat ist das Sein, das Gott gibt, sondern indem er das Substrat gibt, ist er die Ursache aller Dinge sub ratione entis. Das Sein als actus ultimus kommt nach Thomas weder der Materie noch der Form zu, sondern dem Kompositum; aber es folgt der Form, ohne welche die Materie nicht existieren kann. Wenn nun Thomas sagt, Gott bewirke alle Dinge sub ratione entis, will er damit vielleicht sagen, Gott bringe nicht bloß die Materie, sondern auch die Form durch unmittelbaren Einfluß hervor? Gewiß nicht; er lehrt vielmehr ausdrück-

lich das Gegenteil: was in den körperlichen Dingen unmittelbarer Effekt Gottes ist, ist nur die Materie: „In qualibet re est aliquis effectus proximus et immediatus Dei: ostensum est enim, quod solus Deus creare potest; in qualibet autem re est aliquid, quod per creationem causatur, in rebus quidem corporalibus prima materia, in rebus autem incorporeis simplices earum substantiae" (C. g. 3,68; dasselbe sagt er auch de Subst. sep. c. 10).

Aber, wird man sagen, Thomas lehrt doch, daß das Sein der proprius effectus Gottes sei und keine zweite Ursache ein Sein hervorbringen könne außer „in virtute Dei"; folgt denn daraus nicht, daß, so oft ein neues Sein entsteht, Gott auch unmittelbar und direkt als Ursache eingreifen muß? Wie können denn die zweiten Ursachen in der Kraft Gottes tätig sein, wenn die endliche Kraft nicht durch eine neue spezielle und aktuelle Intervention Gottes erhoben wird?

Wer so schließt, hat den Gedankengang des hl. Thomas nicht erfaßt. Was versteht er denn unter jener virtus Dei, durch welche die zweiten Ursachen ein Sein setzen? Nichts anderes als jene Kraft, wodurch er alle Dinge erschaffen hat und erhält. So sagt er de Pot. q. 3 a. 8 ad 19 ausdrücklich: „Omnis causa secunda dans esse hoc habet, in quantum agit in virtute primae causae creantis". Und C. g. 3,66 zieht er daraus, daß alle Dinge von Gott erhalten werden, unmittelbar den Schluß, „quod nihil dat esse, nisi inquantum agit in virtute Dei", wo unter der virtus Dei nur seine erhaltende Kraft verstanden werden kann. Dasselbe ergibt sich auch daraus, daß die endlichen Ursachen nur durch Veränderung und Transmutation an einem schon bestehenden Stoffe ein neues Sein bewirken können, das Sein als solches aber nie der Terminus einer Bewegung und Veränderung sein kann: „In omni factione, quae fit per motum vel mutationem, fit quidem hoc vel illud ens per se; ens autem communiter sumptum per accidens fit; non enim fit ex non ente, sed ex non ente hoc" (de Subst. sep. c. 9). Das Sein absolut genommen, insofern es nicht dieses oder jenes Sein, sondern ein Sein schlechthin ist, kann daher nur Terminus jener Tätigkeit sein, die keinen Stoff voraussetzt, d. h. der Erschaffung aus nichts: „Producere esse absolute, non inquantum est hoc vel tale, pertinet ad rationem creationis" (1 q. 45 a. 5). Wenn wir also nicht die absurde Behauptung aufstellen, daß, so oft ein neues Sein entsteht, eine wahre Neuerschaffung aus dem Nichts stattfinde, was Thomas entschieden ablehnt (1 q. 45 a. 8; de Pot. q. 3 a. 8), so müssen wir sagen, daß Gott alle Wirkungen sub ratione entis simpliciter dadurch bewirkt, daß er im Anfange alle Dinge aus Nichts erschaffen hat und sie fortwährend im Dasein erhält.

Und so ist es in der Tat. Wenn z. B. ein Feuer ein anderes erzeugt, bringt es dasselbe nicht aus nichts hervor, sondern aus einem schon bestehenden Stoffe; es macht daher aus einem ens hoc ein ens illud, aber es setzt kein ens absolute. Das erzeugte Feuer hat aber nicht bloß ein Sosein (ens tale), sondern es wird von ihm auch das Sein absolut (die ratio entis qua ens) ausgesagt. Woher hat es nun, daß es nicht bloß so, sondern schlechthin ist? Nur von Gott, der auch den Stoff gegeben hat, aus dem seine Form reduziert wird. Ohne Gottes schöpferische und erhaltende Ursächlichkeit wäre das erzeugte Feuer kein Sein, sondern ein Nichts, ohne das erzeugende Feuer wäre es nicht dieses bestimmte Sein.

Daß diese Erklärung allein den wahren Sinn der Lehre des hl. Thomas wiedergibt, folgt mit zwingender Notwendigkeit aus dem von Thomas oftmals vorgetragenen Grundsatz, daß die endlichen Ursachen den effectus proprius Dei näher determinieren und spezifizieren und zu ihm neue Vollkommenheiten zufügen, die sich zu ihm verhalten wie der Akt zur Potenz. Die hauptsächlichsten Stellen habe ich in meinem Werke S. 111 ff. angeführt. Würde aber Gott, wie *B.* meint, unmittelbar und direkt alle Vollkommenheiten und jede neue Bereicherung des Seins bewirken, dann wäre eine derartige Hinzufügung (superadditio) zum effectus proprius Dei ganz unmöglich; vielmehr würde Gott etwas zum effectus proprius der geschaffenen Ursachen hinzufügen.

Damit glaube ich meine Erklärung der Lehre des hl. Thomas einstweilen hinreichend gerechtfertigt zu haben. Nun hat Herr Prof. *N. Balthasar* das Wort, um dieselbe als so falsch zu beweisen, daß kein Leser, der auch nur wenig mit den Werken des hl. Thomas vertraut ist, einen Augenblick an deren Unrichtigkeit zweifeln kann. Beweist er es, so werde ich der erste sein, der dies anerkennt; schweigt er aber, so wird das für mich und alle denkenden Leser ein Beweis sein, daß er mich nicht widerlegen kann.

Innsbruck. Johann Stufler S. J.

Lehrentscheidungen römischer Bischöfe nach Hippolyt. Eine neuere Veröffentlichung[1]) lenkt die Aufmerksamkeit wiederum auf eine der ältesten Äußerungen des römischen Lehrprimates, deren Wortlaut uns *Hippolyt* in den Philosophumena oder Refutationes

[1]) *A. v. Harnack*, Die älteste uns im Wortlaut bekannte dogmatische Erklärung eines römischen Bischofs (Zephyrin bei *Hippolyt*, Refut. IX 11). Sitzungsber. Berlin 1923. VII (51—57).

erhalten hat. Sie mag der Anlaß sein, den Stand der Frage kurz darzustellen.

Im Jahre 1914 erschien in dieser Zeitschrift[1]) eine Untersuchung über die Philosophumena *Hippolyts* († 235) von *Konrad* Graf *Preysing*: „Der Leserkreis der Philosophumena Hippolyts“. Sie erbringt den Nachweis, daß damals, in den ersten Jahrzehnten des dritten Jahrh.s, der Vorwurf der Heiden, das Christentum habe nur aus den untersten Volkskreisen Zulauf, unbegründet war. *H.* suche seine Leser unter den Angehörigen höherer und höchster Stände, zu denen er ja auch, nach anderweitigen Mitteilungen, Beziehungen unterhielt.

Dieselbe Zeitschrift brachte 3 Jahre später einen bedeutsamen Beitrag zum Lehrprimat des römischen Bischofs aus dem gleichen Werke *Hippolyts*: „Zwei offizielle Entscheidungen des römischen Stuhles um die Wende des 2. Jahrhunderts (Zephyrin und Kallist[2])“). Die erste lautet: „Zephyrinus selbst aber brachte er (Kallist) durch Überredung dahin, daß er öffentlich (δημοσίᾳ) sagte: ‚Ich kenne einen Gott, Christus Jesus, und außer ihm keinen andern, der geworden (geboren) und leidensfähig ist‘. Dann aber sagte er wieder: ‚Nicht der Vater ist gestorben, sondern der Sohn‘. Und so erhielt er stets den Zwiespalt im Volke“[3]).

Der amtliche Charakter dieser Äußerungen ergibt sich nach *Preysing* aus dem Worte δημοσίᾳ, „das richtig nur mit publice zu übersetzen ist“. Näherhin muß Zephyrins Ausspruch zusammengestellt werden mit dem edictum peremptorium, von dem *Tertullian* berichtet: „Audio etiam edictum esse propositum, et quidem peremptorium. Pontifex scilicet maximus, quod est episcopus episcoporum, dixit: Ego et moechiae et fornicationis delicta paenitentia functis dimitto“[4]). Beide sind in feierlicher Form gehalten, beide in der ersten Person der Einzahl abgefaßt. Sie weisen zwar nicht zwingend auf denselben Urheber der Erlasse hin, wohl aber „auf einen schon damals bestehenden ‚Kurial‘stil. Und ein solcher legt den Gedanken an eine Kanzlei nahe“ (396).

[1]) 38 (1914) 421—445.

[2]) Zeitschr. f. kath. Theol. 41 (1917) 595—597.

[3]) Αὐτὸν δὲ τὸν Ζεφυρῖνον προάγων δημοσίᾳ ἔπειθε λέγειν· ἐγὼ οἶδα ἕνα θεὸν Χριστὸν Ἰησοῦν, καὶ πλὴν αὐτοῦ ἕτερον οὐδένα γενητὸν καὶ παθητόν· ποτὲ δὲ λέγων· οὐχ ὁ πατὴρ ἀπέθανεν, ἀλλὰ ὁ υἱός, οὕτως ἄπαυστον τὴν στάσιν ἐν τῷ λαῷ διετήρησεν. Phil 9,11; bei Migne unter den Werken Origenes' 16c 3379; in der Berliner Ausgabe von *P. Wendland* III 246.

[4]) De pudicitia 1,6; *Kirch*, Enchiridion n. 219.

Von einer weiteren Lehrentscheidung spricht *Hippolyt* an zwei Stellen: das erstemal im Zusammenhang der eben behandelten Stelle (Phil 9,11). Kallist habe ihn, *Hippolyt*, und seine Anhänger Ditheisten genannt. An diese Äußerung schließt *Hippolyt* die Schilderung des Lebenslaufes Kallists [1] an, in deren Verfolg er wie(d)erum den Vorwurf des Ditheismus erwähnt. Nach dem Tode Zephyrins habe Kallist den *Sabellius* aus der Kirche ausgeschlossen, weil er falsche Ansichten vertrete (ὡς μὴ φρονοῦντα ὀρθῶς), nämlich den Modalismus; ihm selbst aber (*Hippolyt*) und seiner Sekte habe er öffentlich (δημοσίᾳ) die Zwei-Götterlehre zum Vorwurf gemacht: „Ihr seid Ditheisten!"[2]) wegen des Subordinatianismus, den *Hippolyt* lehrte. „Auch hier spricht der Zusammenhang noch überdies für eine offizielle Kundgebung. Kallist habe sich gescheut, die Wahrheit zu sagen, weil er ja öffentlich (offiziell), um *Hippolyt* zu schmähen, gesagt hatte: Ihr seid Ditheisten. Es fühlte sich also Kallist an diese Äußerung, weil sie δημοσίᾳ erfolgt war, gebunden" (397). *Preysing* fügt bei: „Die Anredeform, in der die Kallistinische Entscheidung abgefaßt war, spricht für die Lebhaftigkeit der Kämpfe und, was ja längst als feststehend betrachtet werden kann, dafür, daß diese Kämpfe an e i n e m Ort, in Rom, sich abspielten" (397).

Die nächste Frage, die *Preysing* behandelte, betraf „Das Ausscheiden *Hippolyts* aus der Kirche"[3]), ob sich nämlich *Hippolyt* beim Amtsantritt Kallists von der Kirche trennte, wie *Neumann, d'Alès, Bardenhewer* annehmen, oder ob er unter Kallist noch eine Zeitlang mit der römischen Kirche in Verbindung blieb und erst später den Austritt aus der Kirche vollzog. *Preysing* vertritt die Ansicht, daß *Hippolyt* anfangs Kallist anerkannte (so auch *Döllinger*); ferner sei sein Austritt aus der Kirche nicht freiwillig erfolgt, sondern durch die Verwerfung seiner Lehre durch Kallist veranlaßt worden. Jetzt erst wurde er zum Gegenbischof und Sektenhaupt. Diese Verurteilung (des Subordinatianismus) *Hippolyts* ist eben die zweimal von ihm mitgeteilte Äußerung Kallists: „Ihr seid Ditheisten". „*Hippolyts* Bericht (über seine Stellung zu Kallist und zur Kirche) endet mit dieser Tatsache und sie wird mit Ausdrücken vorgebracht, die einen endgültigen Bruch zwingend nahe legen . . . Die Kennzeichnung als Ditheisten war eine offizielle Amtshandlung des zum Bischof von Rom er-

---

[1]) Phil 9,12; *Kirch*, Enchiridion n. 228—233.

[2]) „. . . αἰδόμενος τὰ ἀληθῆ λέγειν, διὰ τὸ δημοσίᾳ ἡμῖν ὀνειδίζοντα εἰπεῖν· διθεοί ἐστε. MG 16c, 3383; Berl. Ausg. III 284; *Kirch* 231.

[3]) Zeitschr. f. kath. Theol. 42 (1918) 177—186.

wählten Kallist, der Bruch mit ihm bedeutete den Bruch mit der Kirche, und dieser war durch die Verwerfung der Hippolyt'schen Lehren veranlaßt" (180). Eine Bestätigung dieser Ansicht findet *Preysing* in den Worten, mit denen *Hippolyt* das Verhalten Kallists zu Sabellius und zu ihm selbst schildert: „Nach Zephyrins Tod glaubte er (Kallist) erlangt zu haben, wonach er strebte, und schloß den Sabellius als irrgläubig aus, da er mich fürchtete und da er meinte, auf diese Art sich von der Anklage, als ob er nicht korrekt denke, bei den Kirchen reinigen zu können'. Also war Kallist damals in den Augen *Hippolyts* noch rechtmäßiger Bischof, der exkommunizieren konnte; ferner war *Hippolyt* noch in der Kirche; denn Kallist fürchtete ihn" (182)[1]. Es folgt die Verurteilung Hippolyts. „Nach dieser Erwähnung der Verurteilung der Hippolyt'schen Lehre findet sich für die Handlungen Kallists kein Ausdruck mehr, der auf einen Amtscharakter hindeutete" (183).

Diese Behauptung ist nachträglich von *Preysing* selbst für einen Fall eingeschränkt worden. *Hippolyt* berichtet nämlich nicht nur lehramtliche Entscheidungen, wie die bisher behandelten, sondern auch solche disziplinärer Art, wie den Ausschluß aus der Kirchengemeinschaft (Phil 9,12). In diese zweite Klasse gehört das von *Preysing* in einer weiteren Studie gewürdigte Edikt des römischen Bischofs Kallist[2], das die Bußdisziplin betrifft. Es liefert einen Beitrag zu der in letzter Zeit vielbehandelten Frage nach dem Verfasser des oben erwähnten edictum peremptorium, das *Tertullian* in seinem Werke De pudicitia erwähnt. *Preysing* stimmt *Adam*[3] insofern zu, daß auch er

[1] Zur Erklärung des umschreibenden Ausdrucks „Kallist glaubte erlangt zu haben ...", zieht *Preysing* eine durchschlagende Parallele heran: „Da Zephyrin glaubte, zu jener Zeit die Kirche zu regieren ..." (Phil 9,7; MG 16c, 3369; Berl. Ausg. III 240). An der Rechtmäßigkeit Zephyrins hat aber *Hippolyt* nicht gezweifelt.

[2] „Existenz und Inhalt des Bußediktes Kallists" Zeitschr. f. kath. Theol. 43 (1919) 358—362.

[3] *K. Adam*, Das sogenannte Bußedikt des Papstes Kallistus (München 1917) nimmt an, daß der Wortlaut des edictum von *Tertullian* stamme. Das Edikt selbst wende sich gegen montanistische Bestrebungen und verheiße allen jenen Unzuchtssündern Vergebung, die sich der Kirchenbuße unterzogen und Martyrerscheine vorwiesen. Sein Verfasser sei nicht in Rom, sondern in einer afrikanischen Kirche zu suchen; wahrscheinlich sei es Agrippinus, Bischof von Karthago (64). — Weitere Bibliographie bei *Adam*; die neuere bei *Rauschen-Wittig*, Grundriß der Patrologie 72, u. bei *Hugo Koch*. s. S. 318 Anm. 1.

weder Zephyrin noch Kallist als Urheber des Tertullianischen edictum gelten läßt[1]); die weitergehenden Aufstellungen *Adams* aber, daß Kallist keinen „positiven hirtenamtlichen Erlaß, der auch auf die Folgezeit einwirkte" außer in der Fastenfrage[2]) herausgegeben habe (31), teilt *Preysing* nicht. *Adam* handelt im Verlaufe seiner Untersuchung auch über die Beschuldigung, die *Hippolyt* gegen Kallist erhebt, daß dieser als erster auf den Gedanken gekommen sei, den Menschen das zu gestatten, was der Lust diene; da diese seine Entscheidung (ὅρος) vielen zusage, so hätte sich die „Schule" des Kallist — so nennt *Hippolyt* verächtlich die rechtmäßige römische Kirche (διδασκαλεῖον, σχολή), während er seine Sekte als Kirche bezeichnet — bevölkert. „Gefügiges Nachgeben gegenüber den laxistischen Neigungen der Gläubigen war also (nach *Hippolyt*) das Geheimnis seines Erfolges" (*Adam* 24). In diesem Nachgeben und in den laxistischen Maßnahmen habe das leichtfertige Sündenvergeben bestanden (25); „die besondere Frage, ob gewisse schwere Sünden eine kirchliche Vergebung finden können, schwebt weder Hippolyt noch Kallist vor" (27). Ein formeller Erlaß liege nur vor bezüglich der Amtsfähigkeit todessündiger Priester: „Dieser (Kallist) bestimmte (ἐδογμάτισεν), daß ein Bischof, auch wenn er sündige, ja auch Todsünden begehe, nicht abgesetzt werden solle"[3]). *Preysing* hingegen findet gerade in dem Wortlaut der Stelle, die auf den Sündennachlaß

---

[1]) *Rauschen-Wittig*, Grundriß der Patrologie 72, zählt *Preysing* versehentlich zu denen, die das edictum peremptorium auf Kallist zurückführen, veranlaßt vielleicht durch eine Bemerkung *Preysings* im ersten der Hippolytbeiträge (Zeitschr. f. kath. Theol. 38 [1914] 443 f), die die Urheberschaft Zephyrins oder Kallists offen ließ. *Hugo Koch*, Kallist und Tertullian. Ein Beitrag zur Geschichte der altchristlichen Bußstreitigkeiten und des römischen Primats (Sitzungsber. d. Heidelberger Akad. d. Wiss. 1919, [Heidelberg 1920] 22) erwähnt S. 8 den Artikel des Jahres 1914, S. 55 die Beiträge aus den Jahren 1917 und 1919.

[2]) „Hic constituit ieiunium die sabbati ter in anno fieri frumenti, vini et olei, secundum prophetiam". Liber Pontificalis. Ed. *Duchesne* I 141.

[3]) Πρῶτος τὰ πρὸς τὰς ἡδονὰς τοῖς ἀνθρώποις συγχωρεῖν ἐπενόησε, λέγων πᾶσιν ὑπ' αὐτοῦ ἀφίεσθαι ἁμαρτίας . . . οὗ τῷ ὅρῳ ἀρεσκόμενοι πολλοὶ . . . ἐπλήθυναν τὸ διδασκαλεῖον αὐτοῦ. Οὗτος ἐδογμάτισεν ὅπως εἰ ἐπίσκοπος ἁμάρτοι τι, εἰ καὶ πρὸς θάνατον, μὴ δεῖ κατατίθεσθαι (Phil IX 12; MG 16c, 3385; Berl. Ausg. III 249; *Kirch* 232).

Bezug hat, einen amtstechnischen Ausdruck, während er die Bezeichnung ἐδογμάτισεν nicht als Beleg gelten lassen will. „Das Wort nun, das die Frage nach dem Vorliegen eines offiziellen Erlasses entscheidet, ist das Wort ὅρος. Unter ὅρος kann hier nur ein förmlicher Erlaß verstanden werden" (359). „Es lag eben ein amtlicher Erlaß in aller Form vor; er war allgemein bekannt, und *Hippolyt* konnte deswegen diese Bezeichnung schwer umgehen".

Den Inhalt dieses Erlasses bestimmt dann *Preysing* näher dahin, er habe nicht nur von Unzuchtssünden gehandelt, sondern Kallist habe allen (Kapital)sündern Indulgenz in Aussicht gestellt. Somit sei er verschieden von dem edictum peremptorium, das *Tertullian* erwähnt. Kallist hat aber auch nicht etwa neben diesem allgemeinen Erlaß noch ein besonderes, die Unzuchtssünden betreffendes Edikt herausgegeben, denn sonst wäre es gewiß von *Hippolyt* herangezogen worden; auch Zephyrin kann nicht als Urheber des edictum in Frage kommen, denn sonst hätte *Hippolyt* nicht behaupten können, Kallist „habe als erster durch sein Bußedikt der Unzucht Vorschub geleistet" (361).

Wie verschiedenartig die Lösungen der von *Preysing* behandelten Frage sind, zeigt *Hugo Koch* in der oben angezogenen Arbeit („Der Stand der Frage" 3 ff). Da kann es nicht Wunder nehmen, daß keine Ansicht recht zum Durchbruch kommt. *Koch* lehnt z. B. den von *Preysing* zum Beweise herangezogenen Ausdruck δημοσίᾳ ab (55 A. 1), während er die Ich-Form der autoritativen Erklärungen der damaligen römischen Bischöfe anerkennt[1]). Eine statistische Aufarbeitung des Sprachgebrauches von δημοσίᾳ wäre wünschenswert. Es braucht aber nicht eigens wieder hervorgehoben zu werden, daß *Preysing* seine Aufstellungen nicht allein auf diese Ausdrücke baut.

Der eingangs erwähnte Artikel *Harnacks* steckt sich andere Ziele als die Lösung der Fragen nach Verfasser und Sinn des edictum bei *Tertullian*; immerhin steht sein Beitrag in naher Beziehung zu den eben gezeichneten Fragen; sein Aufsatz deckt sich inhaltlich teilweise mit den Arbeiten *Preysings*. Umso mehr

---

[1]) Von der Ansicht selbst, die *Preysing* vertritt, urteilt *Koch* „Seine (*Preysings*) Aufstellungen aber, daß das Edikt Kallists einen allgemeinen Sündenerlaß ankündige, ohne einen besonderen Hinweis auf Fleischessünden, und daß weder Zephyrin noch Kallist Urheber des von *Tertullian* bekämpften Ediktes sei, verwirren die Frage noch mehr" (56). *Koch* selbst stellt die Anklagen *Hippolyts* und *Tertullians* zusammen und hält Kallist für den Urheber des edictum (56).

ist es zu bedauern, daß *Harnack* diese Beiträge übersehen, jedenfalls in keiner Weise benutzt hat.

Harnacks Arbeit gliedert sich in zwei Teile: der erste dient dem Nachweis, daß uns bei *Hippolyt* „die älteste im Wortlaut erhaltene dogmatische Erklärung eines römischen Bischofs" nämlich Zephyrins, erhalten sei; im zweiten Teile geht er auf Inhalt und Sinn der Formel ein. Weil „die Erklärung Zephyrins bisher noch nicht gründlich genug behandelt worden" sei, soll sie eingehender untersucht werden. Grundlage seiner Untersuchung ist die Annahme, die allgemein geteilt wird, „daß wir in dem angeführten Satze (vgl. Anm. 4) ein dogmatisches Bekenntnis Zephyrins in zuverlässiger Fassung empfangen haben" (52). Dies Bekenntnis ist ferner öffentlich (δημοσίᾳ) abgelegt, „höchstwahrscheinlich auch schriftlich" niedergelegt worden (52). „Diese Wahrscheinlichkeit wird zur Gewißheit durch eine Vergleichung mit der nächstfolgenden päpstlichen öffentlichen Kundgebung, die wir von Kallist selbst besitzen" (De pud. 1,6), dem edictum peremptorium. „Hier haben wir dieselbe autoritative römische Kürze, denselben Mangel einer bestimmten Adresse, dasselbe betonte ‚Ego', und dazu die aufklärende Bemerkung: ‚in ecclesia legitur et pronuntiatur'" (52). Diese Gründe *Harnacks* berühren sich mit den von *Preysing* eingehender entwickelten und dargestellten Beobachtungen, die ihn zur Annahme eines amtstechnischen Erlasses seitens Zephyrins bewogen, und können insofern, weil unabhängig gewonnen, eine Bestätigung sein.

Harnack geht dann auf die Frage nach dem Sinn der Formel über: „Ich kenne nur einen Gott, Jesus Christus, und außer ihm keinen andern, der geworden (*Harnack*: geboren) und leidensfähig ist". *Hippolyt* habe die Formel im modalistischen Sinne verstanden (52); nach *Harnack* aber ist sie „nicht nur im allgemeinen modalistisch", sondern stellt sich „bei scharfer Beleuchtung ... als extrem modalistisch dar" (53): denn „Zephyrin ... kann nur so verstanden werden, daß er den Schöpfergott und alles was ‚Gott' genannt werden kann, mit Christus absolut identifiziert" (53). Die Formel „schließt nicht nur die Pneuma- und die Logosspekulation aus, sondern was noch viel mehr bedeuten will — die Sohnesspekulation" (53). Die Lehre ist also „gegenüber dem theologischen Streit der Meinungen der mit Bewußtsein festgehaltene naive Modalismus, der sich in der Gottesfrage ganz auf den geschichtlichen Christus beschränkt" (54), ein Versuch, „durch die einfachste Glaubensformel die Gegner (Sabellius und *Hippolyt*) auf eine gemeinsame Basis zurückzuführen" (56), der allerdings mißglücken mußte.

Harnack erkennt an, daß dieser extreme Modalismus nicht in der Lehrtradition der römischen Kirche lag, ja daß sich überhaupt eine kirchliche Tradition, vertreten durch kirchliche Schriftsteller, nicht finde. Dagegen sei bei *Marcion* und dessen Schüler *Apelles*, wahrscheinlich auch bei den Montanisten eine ähnliche Auffassung nachweisbar (55 f). Dieser sei Zephyrin gefolgt.

„Ist diese Deklaration haeretisch?" fragt *Harnack* (57) und unterscheidet dann in der Antwort zwischen der Zeit Zephyrins und der Folgezeit. Zephyrinus ist, „gemessen an den damaligen Grundlinien der Orthodoxie, noch kein Haeretiker gewesen . . . Aber ebendieser Panchristismus . . . wurde sofort nach Zephyrins Zeit als Häresie verurteilt" (57). — Also wurde die „älteste uns im Wortlaut bekannte dogmatische Erklärung eines römischen Bischofs" von der gleichen römischen Kirche als Haeresie anerkannt.

Harnacks Deutung ist unannehmbar, nicht nur weil sie Zephyrin in Widerspruch setzt mit der Lehrüberlieferung seiner eigenen Kirche und ihn einer andern (wenn für damals erweisbaren), längst als haeretisch anerkannten, weil offenkundig mit der Hl. Schrift in Widerspruch stehenden, Meinung folgen läßt, sondern auch, weil der Zusammenhang bei *Hippolyt* das Gegenteil dartut. „Dann aber sagte er (Kallist) wieder: Nicht der Vater ist gestorben, sondern der Sohn", so fährt *Hippolyt* in unmittelbarem Zusammenhang fort; und ferner: Kallist sei bald in die Lehre des Sabellius (den Modalismus) gefallen und bald in den Subordinatianismus des Theodotus (Phil 9,12). Nach dem Zusammenhang „kann diese Anklage nur dahin verstanden werden, daß Kallistus auf der einen Seite die Wesensgleichheit und Wesenseinheit des Vaters und des Sohnes behauptete, ohne indessen mit Sabellius den Unterschied der Personen zu leugnen, und auf der andern Seite die wahre Menschheit des Erlösers verteidigte, ohne indessen mit Theodotus seine Gottheit zu bestreiten"[1].

---

[1]) *O. Bardenhewer*, Gesch. d. altkirchl. Literatur II[1] 1903; 550 f. Man braucht nicht einmal mit *H. Felder* (Schweiz. Kirchenzeitung 1923, 365 f) anzunehmen, daß Zephyrin eine Mittelstellung eingenommen habe und geglaubt habe, „durch seine Glaubensformeln . . . einigen zu können". Den „Panchristismus" Kallists lehnt *Felder* ab. — Vgl. *A. d'Alès*, La théologie de Saint Hippolyte (Paris 1906) 33: „Donc *Hippolyte* nous renseigne assez mal les positions dogmatiques de Callist. Néanmoins il nous apprend quelles doctrines Calliste combattait, et nous voyons qu'il y avait lieu de les combattre". Anders *R. Seeberg* (Zur Gesch. d. Entstehung d. apostolischen Symbols. Zeitschr. f. Kirch. Gesch. 40 [1922] 1—40), der ausführt, daß

Diese Deutung wird allein dem literarischen Zusammenhang bei *Hippolyt* und dem historischen der kirchlichen Lehre gerecht.

Valkenburg. Hermann Dieckmann S. J.

Wurde die 11. Synode von Toledo (675) von Innozenz III als „authentisch" erklärt? In seinem schönen Buche „Dogma und Leben" bezeichnet *E. Krebs* das Bekenntnis des 11. Provinzialkonzils von Toledo als eine kirchlich rezipierte theologische Abhandlung über das Geheimnis der heiligsten Dreifaltigkeit. Die Darstellung dieses Geheimnisses gibt er auch ganz im Anschluß an dieses Symbol, mit der Begründung: „Wir folgen dem ausführlichen Glaubensbekenntnis, das von dem erwähnten elften Konzil von Toledo im Jahre 675 aufgestellt und von Papst *Innozenz III* in einem Schreiben an Petrus von Compostella als kirchlich maßgebend bezeichnet worden ist. Es möge hier in deutscher Übersetzung die Kirchenlehre mit ausschließlich kirchlich authentischen Worten uns vergegenwärtigen"[1]). Früher schon lesen wir bei *Heinrich*[2]): „Durch seine Ausführlichkeit und theologische Genauigkeit und Schärfe merkwürdig ist das Glaubensbekenntnis des eilften Conzils von Toledo von 675, welches Innozenz III. ein authentisches Conzil nennt". Diese Äußerungen sind offenbar veranlaßt durch das Enchiridion von *Denzinger*, das sowohl vor wie nach der Umarbeitung durch *Cl. Bannwart* zu diesem Konzil bemerkte: „Hoc concilium dicitur authenticum ab Innocentio III. in ep. ad Petrum Compostellanum"[3]). In den neuesten Auflagen des Enchiridion ist diese Bemerkung weggelassen, und mit Recht.

---

unter Zephyrin und Kallist „eine Revision der kirchlichen Waffenrüstung" vorgenommen sei, der wir nicht nur den Muratorischen Kanon, sondern auch das altrömische Symbol (R^2) zu verdanken hätten. Charakteristisch für diese Zeit seien folgende Punkte: Ablehnung des Montanismus, monarchianische Christologie, die neue Bußlehre Kallists. Daraus erklärt *S.* die Streichungeu und Zusätze, die aus dem älteren römischen Symbol (R^1) das jüngere (R^2) geschaffen hätten. *S.* geht dann des näheren auf den Monarchianismus Kallists ein (30 ff). Dem gegenüber erklärt *H. Lietzmann* (Symbolstudien VIII—X. Zeitschr. f. ntl. Wiss. 22 [1923] 259 ff) sämtliche Argumente *Seebergs* für fragwürdig; nur die Hinzufügung des μονογενής möchte er gelten lassen „als originales Charakteristikum von (R^2) Kallists Arbeit" (260 f).

1) S. 177. 2) Dogmatische Theologie IV² 382.

3) Ed. 9 nr. 222; ed. 11 nr. 275.

Wie es mit dieser „Authentisch-Erklärung" wirklich sich verhält, wird ein kurzer Blick in das betreffende Schreiben des Papstes lehren. Es ist abgedruckt ML 214,680—688.

Zwischen dem Erzbischof von Compostella und dem von Braga bestand ein Streit über die Zugehörigkeit der vier Bistümer von Coimbra, Lamego, Viseu und Idanna; beide beanspruchten sie für sich als Metropoliten. Diese Frage wurde zu Rom verhandelt und führte zu einer amicabilis compositio, die der Papst approbierte: Viseu und Coimbra werden dem Erzbischof von Braga, Lamego und Idanna dem von Compostella zugesprochen. Diese Entscheidung bildet den Schluß des uns beschäftigenden Schreibens. Der vorausgehende größere Teil enthält zusammfassend die Gründe und Gegengründe, die von den beteiligten Parteien im Laufe der Verhandlungen vorgebracht worden sind. Die „Authentisch-Erklärung" findet sich in diesem ersten Teil. Der Erzbischof von Compostella suchte seine Rechte u. a. daraus herzuleiten, daß die Rechte der Kirche von Merida auf die von Compostella übergegangen seien. Zur Kirche von Merida aber hätten die 4 in Frage stehenden Bistümer gehört, wie sich aus dem Konzil von Merida ergebe, an dem jene 4 Bischöfe teilgenommen hätten[1]). Über die Entgegnung des Erzbischofs von Braga auf diesen Punkt berichtet unser Schreiben: „Emeritense vero concilium non esse authenticum multipliciter asserebat; tum quia non invenitur in aliquo authentico libro inter alia concilia contineri; tum quia nec constructionem nec sensum, nec latinitatem in plerisque locis continere probatur; tum etiam quia contra canonicas sanctiones et apostolicae sedis primatum aliquid videtur in eo esse statutum contra episcopum, qui non venerit ad concilium, ut videlicet a metropolitano debeat in cella retrudi. Per undecimum quoque Toletanum concilium, quod c o n s t a t a u t h e n t i c u m, nitebatur illud Emeritense concilium improbare ratione temporis, quod in utroque reperitur expressum, cum simul utrumque stare non possit, objiciens contra illud nonnullas alias rationes"[2]). Das ist die „Authentisch-Erklärung" des 11. Konzils von Toledo durch Innozenz III!

Um aber keinen Zweifel über den Sinn dieses „authentisch" zu lassen, sei noch einiges aus dem Schreiben herausgehoben. Nach der Entgegnung des Erzbischofs von Braga auf die Gründe des Erzb. von Compostella folgen die Gründe, welche der Erzb. von Braga zu seinen Gunsten vorgebracht hatte. Darunter findet sich auch eine Berufung auf das zweite Konzil von Braga, „de quo non dubitatur, quin sit authenticum"[3]). Diese Berufung auf

[1]) 681 A. [2]) 682 CD. [3]) 683 D.

das zweite Konzil von Braga suchte der Erzb. von Compostella zu entkräften durch den Hinweis darauf, daß die Worte, auf die der Erzb. von Braga sich berufe, nicht die Auktorität des Konzils hätten, denn es seien die Worte des Notarius oder des Compilators[1]). Gegen die Behauptung aber, das Konzil von Merida sei nicht authentisch, brachte der Erzb. von Compostella viele Gründe vor zum Beweis, daß es doch authentisch sei: „Emeritense vero concilium authenticum esse multis rationibus astruebas: tum quia cum aliis conciliis continetur in libro, qui Corpus canonum appellatur, quem Alexander papa per interlocutionem authenticum approbavit; tum quia de ipso concilio sumptum est illud capitulum, Priscis quidem canonibus, quod continetur in corpore Decretorum. Unde respondens ad rationes praemissas, quae contra hoc concilium sunt objectae, omnes quasi frivolas ostendere niteberis"[2]). Der Erzb. von Braga bestritt wiederum die Berechtigung, aus jenem Konzil von Merida etwas herzuleiten: „Primo, quia synodus illa, cuius auctoritate dicitur facta fuisse reductio, nequaquam apparet, nec scitur a quibus, vel ubi vel quando vel quare fuerit celebrata, utrum generalis an provincialis exstiterit et utrum auctoritate Romani pontificis an alicuius tantum archiepiscopi fuerit ordinata"[3]).

Aus diesem Streit um die „Authentizität" des Konzils von Merida sehen wir klar, in welchem Sinn diese genommen wurde; die Frage war: Hat das Konzil wirklich stattgefunden oder nicht, ist es ein wirkliches authentisches Konzil oder nicht? Im gleichen Sinn wie das toletanische wird ja auch das zweite von Braga als authentisch bezeichnet. Von einer besonderen Approbation dieser Konzilien ist keine Rede. Ferner ist aus dem Schreiben gar nicht zu ersehen, ob der Satz „quod constat esse authenticum" eine Ansicht des Papstes aussprechen soll oder vielmehr die Ansicht eben des Erzbischofs von Braga, wie es ja weiterhin auch von dem zweiten Konzil von Braga heißt, niemand bezweifle dessen Authentizität.

So enthält also dieses Schreiben in keiner Weise eine besondere Approbation des 11. Konzils von Toledo durch den Papst und noch viel weniger eine Approbation des Symbols dieses Konzils.

Valkenburg. H. Lennerz S. J.

---

[1]) 685 C. [2]) 686 BC. [3]) 687 A.

Zu meinem Werke „De analysi fidei“. Am Ende einer warm empfehlenden Besprechung des genannten Werkes (Theol.-prakt. Quartalschr. 76 [1923] 559) sagt *Lehner* „auch ein Wort der ablehnenden Kritik“. Wie der verehrte Kritiker selbst bemerkt, handelt es sich zwar nicht um eine Frage, die für meine Glaubensanalyse von entscheidender Bedeutung ist. Da er jedoch meine Ansicht über den betreffenden Punkt für „unzulässig“ und „irrtümlich“ hält, so dürfte eine Aufklärung am Platze sein.

In den philosophischen Vorbemerkungen zur analysis fidei rede ich (S. 333) u. a. von der äußeren, d. h. auf fremdem Zeugnisse beruhenden Evidenz und bringe dafür folgendes Beispiel: „Cum est evidens veritas testimonii, Mariam matrem esse virginem, Deum esse trinum, evidens est non tantum, objectum testatum esse credibile, h. e., Mariam matrem credi posse virginem, Deum credi posse trinum; evidens est etiam, objectum testatum reapse se habere, sicut testimonio perhibeatur, nempe est evidens, Mariam matrem esse virginem, Deum esse trinum“. An dieser Stelle wird die äußere Evidenz der Trinität nur bedingungsweise, nämlich für den Fall behauptet, daß das unfehlbare Zeugnis Gottes evident sei. Später aber (S. 380), zur Darstellung des theologischen Glaubensaktes übergehend, räume ich im Hinblick auf geistig Höherstehende ein, daß es wirklich Fälle solcher Evidenz des göttlichen Zeugnisses geben könne, in welchen man mithin schließen mag: Evident ist, daß alles von Gott Geoffenbarte wahr ist; nun hat Gott evident geoffenbart, er sei dreieinig; also ist evident wahr, daß Gott dreieinig ist.

Dieser Syllogismus ist selbstverständlich weder ein christlicher Glaubensakt, noch wird er als Bedingung zu einem Glaubensakt erfordert; sonst könnten ja Kinder und Ungelehrte nicht glauben. Die Frage ist nur, ob vor und neben dem Glaubensakte der Syllogismus statthaft sei. *L.* nimmt daran Anstoß. Wo soll es aber fehlen? Der Obersatz ist unbestreitbar; „daß Gottes Wort nicht trügen kann“, so lehrt z. B. *Kleutgen* (Theol. der Vorzeit 4² S. 129), „ist gewiß evident“. Die im Untersatz bejahte Offenbarungstatsache ist nicht für alle evident; gleichwohl wird eine solche Evidenz für die Engel im Prüfungsstande, für die bösen Geister und die unmittelbaren Empfänger der Offenbarung, wie die Propheten und Apostel, mit Grund angenommen. Auch andern, d. i. genügend fähigen und gebildeten Menschen kann die Tatsache der Offenbarung evident werden. In neuerer Zeit tritt namentlich Kardinal *Mazzella* für diese Lehre ein (De virtutibus infusis disp. 3 a. 7). Was viele Theologen davon abhielt, war hauptsächlich die unbegründete Meinung, es lasse sich bei Evidenz der Offenbarungs-

tatsache die Freiheit des Glaubens nicht hinreichend erklären. Endlich liegt die Folgerichtigkeit des angeführten Syllogismus klar zutage. Sie wird zudem von einer Reihe der angesehensten Theologen anerkannt; so sagt Kardinal *Franzelin* (De divina traditione et scriptura², S. 668): „Omnino evidens est, posita infallibilitate Dei et posita locutione Dei, id quod continetur in hac locutione, esse verum . . . Nemo enim potest dubitare de evidenti consequentia: si quidquid Deus dicit, est verum, et si Deus dicit tres esse divinas personas, evidenter consequi verum esse hoc a Deo dictum, tres esse personas divinas".

Demgegenüber verweist *L.*, ohne eine direkte Widerlegung zu versuchen, einfach auf die Eigenart der mysteria stricte dicta. Nach ihm sind das „solche Wahrheiten, die auch nach erfolgter Offenbarung von der Vernunft nicht bloß in ihrem Wesen, sondern auch in ihrer Existenz nicht evident erkennbar sind". Doch diese Begriffsbestimmung ist ungenau und deckt sich nicht mit der Kirchenlehre. Das vatikanische Konzil beschreibt (S. 3 cap. 4; de fide et ratione can. 1) die eigentlichen Mysterien als Dinge, die ohne Offenbarung nicht erkennbar und auch nach ihrer Offenbarung und gläubigen Annahme der forschenden Vernunft niemals so ersichtlich sind wie jene Wahrheiten, die den eigentlichen Gegenstand der Vernunft bilden; sie übersteigen eben, wie das Konzil beifügt, den geschaffenen Verstand und bleiben darum für dieses Leben mit dem Schleier des Glaubens bedeckt und in ein gewisses Dunkel gehüllt. Durch diese Erklärung wird den Mysterien zweifelsohne die innere Evidenz abgesprochen, die sie, gleich den eigentlichen Vernunftwahrheiten, aus sich selbst einleuchtend machen würde, nicht aber jene äußere Evidenz, die wenigstens bezüglich ihres Daseins aus einer evidenten Offenbarung Gottes sich ergibt. Nein, so wenig das Konzil leugnen wollte, daß ein Mysterium durch seine revelatio, wie schon das Wort sagt, einigermaßen entschleiert oder durch seine Offenbarung offenbar werde, ebensowenig wollte es leugnen, durch eine evidente Offenbarung werde das Mysterium irgendwie, d. i. äußerlich inbezug auf sein Dasein, evident. Bestätigt wird diese Auffassung durch eine Anmerkung der Konzilstheologen zum entsprechenden Lehrentwurf (Acta conc. vat., Collect. lac. 7,525); ihr gemäß richtet sich die Lehre lediglich wider den semirationalistischen Irrtum, es könnten die Mysterien, wenigstens nachdem sie historisch durch die Offenbarung kundgeworden, auch aus inneren notwendigen, mit dem Lichte der Vernunft erkannten Prinzipien begriffen und bewiesen werden (etiam ex intrinsecis necessariis principiis lumine rationis perspectis intelligi et demon-

strari). Dazu stimmt auch der von Pius IX verurteilte Satz 9 des Syllabus. Es bleibt daher dem Theologen völlig unverwehrt, bei Evidenz der göttlichen Offenbarung eine äußere Evidenz der Mysterien anzuerkennen und daraufhin einen zweifachen Akt der Zustimmung zur geoffenbarten Wahrheit zu unterscheiden. Der eine ist jene Zustimmung, die kraft der äußeren Evidenz der geoffenbarten Wahrheit ohne Zutun des Willens in der Vernunft erfolgt. Man mag solch eine Zustimmung, als aus der Evidenz des Zeugnisses notwendig entspringend, Wissen nennen; man kann sie, insofern sie sich auf ein Zeugnis stützt, auch Glauben nennen; sie ist jedoch nicht der zum Heile dienliche Glaube: einen aus der Evidenz hervorgehenden, unfreien Glauben können selbst die bösen Geister haben, die ja (nach Jak 2,19) auch glauben und zittern (vgl. hl. *Thomas*, De verit. q. 14 a. 9 ad 4). Der tugendhafte und heilsame Glaube ist ein anderer Akt; er ist jenes wegen der Autorität des offenbarenden Gottes geleistete, über alles feste Fürwahrhalten der geoffenbarten Wahrheit, das vom freien frommen Willen im Verstande hervorgerufen wird.

Damit erscheint als hinfällig, was *L.* folgernd vorbringt, für den Bereich der eigentlichen Mysterien sei die äußere Evidenz nicht eine Evidenz der Wahrheit, sondern anderer Art, d. h. nicht verschieden von der evidenten Glaubwürdigkeit und evidenten Glaubensverpflichtung. Diese auf die Mysterien eingeschränkte Behauptung ist umso weniger haltbar, als man doch nicht sagen kann, evident sei alles wahr, was Gott bezeuge, mit Ausnahme der Mysterien, oder die wirkliche Bezeugung der Mysterien könne nicht ebenso evident sein wie die von andern Dingen. Hingegen führt die evidente Erkenntnis der Wahrheit alles dessen, was Gott offenbare, und der Wirklichkeit der Offenbarung des Mysteriums nicht erst zur evidenten Erschließung der Glaubwürdigkeit und Glaubensverpflichtung, d. i. von Prädikaten, die in den Vordersätzen nicht einmal erwähnt sind und die nur besagen, man könne und müsse das Mysterium durch einen ferneren Akt fürwahrhalten; vielmehr erfolgt sofort der evidente Schluß, das geoffenbarte Mysterium sei wahr, d. h. es verhalte sich wirklich so, wie es von Gott bezeugt werde.

Zugleich macht *L.* die Bemerkung, in dem anfangs zitierten Satze müßte neben das credi posse auch das credi debere gesetzt werden. Indes enthält der Satz in der gewählten Fassung den einfachen Gegensatz zu einer These, die nur von Glaubensmöglichkeit oder Glaubwürdigkeit, nicht von Glaubenspflicht handelt. Abgesehen hievon durfte ich, in den philosophischen Vorbemerkungen von der äußeren Evidenz im allgemeinen redend, doch

nur das hervorheben, was bei jedem evident richtigen Zeugnisse zutrifft; das ist aber nicht die Glaubenspflicht; so ist man wahrlich nicht verpflichtet, auf ein evident richtiges menschliches Zeugnis hin einen vom freien Willen zu gebietenden Glaubensakt zu setzen; man kann mit jener Zustimmung sich begnügen, die aus der Evidenz von selbst entsteht. Wo ich speziell den theologischen Glauben darlege (S. 380), wird mit der credibilitas die sogenannte credenditas nach Gebühr betont.

Besonderes Gewicht legt *L.* auf eine Beweisführung, die in Kürze lautet: Die Existenz einer Sache, von deren Wesen gar nichts evident ist, kann nicht evident sein; „für uns ist ein evident Existentes doch nur das, von dem wir auch wenigstens irgendwie wissen, ‚was' existiert"; nun können wir aber von der inneren Natur der mysteria stricte dicta überhaupt in statu viae keine Evidenz haben. Erläutert wird diese Erwägung vom Rezensenten mit dem Hinweis auf die Existenz Amerikas, die nur insofern durch das Zeugnis äußerlich evident werde, als man außerdem evident etwas von dem Wesen und der näheren Bestimmtheit dieser geographischen Örtlichkeit erfahre, im Unterschiede von den durch die Himmelsphotographie verbürgten „Marskanälen", über deren Natur wir gar keiner sicheren Aufschluß geben können.

Auch dieser Einwand beruht auf dem schon beanstandeten Begriffe des mysterium stricte dictum. Freilich kann eine bloße Existenz weder evident sein, noch auch sein; eine uns evidente Existenz kann nur die einer genügend von uns aufgefaßten Sache, eines Wesens sein, das durch jene Evidenz selbst als existierend evident ist. Hingegen ist es nicht richtig, daß das Wesen eines mysterium stricte dictum jede Art von Evidenz in statu viae ausschließe. Mit dem Mysterium ist zwar unvereinbar, daß sein Dasein oder Wesen unmittelbar oder mittelbar aus einem inneren Grunde, mit innerer Evidenz erkannt werde: wohl aber ist verträglich, daß es als daseiend durch ein evidentes Zeugnis Gottes mit äußerer Evidenz erkennbar sei. Oder bleibt uns, wenn es sich um ein geoffenbartes Mysterium handelt, wirklich durchaus unbekannt, „was" denn existieren soll und „was" wir z. B. unter der Trinität uns zu denken haben, so daß wir darüber gar keinen sicheren Aufschluß geben können? Dann wären wir nicht nur unfähig zu einem aus Evidenz entspringenden Glauben, wir könnten überhaupt nicht glauben. Gegenstand des Glaubens sind ja doch nicht die leeren Worte, sondern die durch die Worte ausgedrückten Dinge, und darum müssen wir, um zu glauben, vor allem den Sinn des Zeugnisses erfassen, sei es mit eigentlichen Begriffen, die wir

aus der Anschauung von Dingen schöpfen, die den zu glaubenden wenigstens gleichartig sind, sei es mit analogen Begriffen, die wir anderswoher entlehnen und, wie es bei Mysterien nötig ist, der uns vorgelegten Glaubenswahrheit anpassen. Und so erkennen wir die Trinität, eine das Innere der Gottheit bildende Sache, und bekennen gläubig mit dem vierten Laterankonzil (cap. 2), daß una quaedam summa res wahrhaftig, veraciter est Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus; tres simul personae, ac sigillatim quaelibet earundem. Gewiß, wer sich vergegenwärtigt, wie Schrift und Tradition unter verschiedenen Analogien die innergöttlichen Ausgänge uns nahebringen, der wird nicht behaupten, daß wir, im Gegensatz zu dem Wesen und der näheren Bestimmtheit Amerikas, von dem Wesen und der näheren Bestimmtheit der Trinität keine Kenntnis haben. Unzutreffend ist sohin der Vergleich mit den „Kanälen", die auf der Photographie des Mars erscheinen, wiewohl auch dieses photographische „Zeugnis" uns nicht eine nackte Existenz anzeigt, sondern die Existenz eines Wesens, das vermöge seiner Naturanlage die entsprechenden Linien hervorzubringen imstande ist.

Demnach beweist das angeführte Argument nichts wider die Aufstellung, daß durch eine evidente Offenbarung die Trinität bezüglich ihres Daseins evident sein könne, nicht von innen heraus, immerhin aber durch jenes Licht, das durch die evidente Bezeugung von außen über das Mysterium verbreitet wird. Auch *Franzelin* urteilt (S. 670): „Si objectum formale in utraque sua parte esset evidens, etiam cum evidentia manifestaret existentiam, quamvis non declararet internam rationem objecti, quod creditur". Bei einer derartigen Evidenz der Trinität ist nicht zu fürchten, daß der geheimnisvolle Charakter des erhabenen Mysteriums verletzt werde. Solange wir, auf analoge Begriffe angewiesen, Gott nicht eigentlich und unmittelbar schauen, wie er in sich ist, bleibt uns auch der innere Grund verborgen, warum in Gott ein zweifaches Hervorgehen und daraufhin eine Dreipersönlichkeit wirklich oder möglich ist, und ebendamit bleibt das Mysterium umhüllt von jener quadam quasi caligine, von der das Vatikanum redet.

Zuletzt findet der Rezensent es für „bedenklich, daß durch einen rein natürlichen Syllogismus die Existenz für ein mysterium stricte dictum zur Evidenz erhoben werden soll"; ihm „scheinen da wohl die Grenzen zwischen certitudo und evidentia nicht eingehalten". Auch ich finde die genannte Erhebung für bedenklich und mehr als bedenklich, und zwar zu einer certitudo ebenso wie zur evidentia; aber kann man noch von einem rein natürlichen Syllogismus reden, wenn der Untersatz rein die Bejahung einer übernatürlichen Offenbarung ist?

Die vorgebrachten Einwände sind wohl nicht geeignet, die Ansicht, daß im Falle einer evidenten Offenbarung eine äußere Evidenz auch der Mysterien eintrete, zu erschüttern.

* * *

Wie *L.* meine Glaubensanalyse im Wesentlichen billigt, so haben auch mehrere andere Rezensenten nichts dagegen zu erinnern oder sprechen sich geradezu mit Überzeugung dafür aus. Indes war bei der weitgehenden Verschiedenheit der einschlägigen Theorien von vornherein auch Widerspruch zu erwarten. Tatsächlich erklärt sich R. P. *Huarte,* bei einer früheren Meinung beharrend (Gregorianum 4 [1923] 615 ff), gegen meine Lösung. Auf seine Rezension sei folgendes erwidert.

1. Ich muß bedauern, daß *H.* meine Ansicht nicht richtig darstellt. Nach ihm soll sie sich kaum von einer Meinung *Mendives* unterscheiden, der seinerseits dem Kardinal *Mazzella* und andern gefolgt sei. Wer mein Buch nicht zur Hand hat, könnte auf solchen Bericht hin denken, daß ich die von *Mendive* angenommene Meinung *Mazzellas* gar nicht kenne oder nicht erwähne und geziemend würdige. In Wirklichkeit lege ich sie im historisch-kritischen Teile meines Werkes ausführlich dar, um sie sofort zurückzuweisen. Außerdem wird sie abermals durch die Art, wie ich meine eigene Lösung stütze, ausgeschlossen. Der Unterschied zwischen beiden Ansichten ist eben wesentlich. Nach *Mazzella* wird im Glaubensakte das Formalobjekt, die Autorität des offenbarenden Gottes, unmittelbar bejaht propter se ipsam; diese Autorität oder ihre innere Wahrheit ist der Beweggrund ihrer Anerkennung. Ich hingegen sage, im Glaubensakte bejahe der Intellekt das Formalobjekt unmittelbar in sich selbst, nicht wegen seiner selbst, so daß es lediglich Gegenstand, nicht Beweggrund der Bejahung sei. *H.* führt zwar meine Worte an, wodurch die göttliche Autorität als terminus vel objectum merum, im Gegensatz zum principium vel motivum, bezeichnet wird; trotzdem schreibt er mir, wo er selbst redet, die Lehre zu, im Glaubensakt sei Gottes Autorität propter se für wahr zu halten.

2. Ich stelle zur Lösung der Frage der Glaubensanalyse nicht bloß eine Behauptung auf, sondern ich erhärte sie, nach einer umfassenden philosophischen Untersuchung und Bestimmung ihrer Grundlage, in sorgfältiger Beweisführung. Auf die Beweise geht nun leider der Rezensent nicht ein; er beschränkt sich darauf, nach Vorbringung einer Schwierigkeit das Endergebnis zu verneinen.

3. Die erhobene Schwierigkeit ist nicht haltbar; sie wird von mir im voraus schon entkräftet. *H.* sagt, ein Assens, der kein objektives Motiv habe, sei blind und irrationell; um den Einwand

zu vervollständigen, wäre beizufügen, ein derartiger Assens sei unmöglich. In Wahrheit aber ist er weder unmöglich noch blind; auch kann er höchst vernünftig sein. Vor allem ist er nicht unmöglich; er ist vielmehr bei jedem freien Urteil wirklich. Wohl kann der Verstand auch als Bejahungsvermögen nicht über sein Objekt hinausgehen und auf Geheiß des Willens gefügig alles annehmen; er kann nichts bejahen, wenn ihm nicht etwas vorschwebt, was der zu bejahenden Sache wenigstens den Schein des Wahren gibt. Dieses objektive Etwas ist jedoch nicht Motiv, d. i. wahre und eigentliche Ursache, weshalb der Verstand dem zuerst bejahten Gegenstande eines freien Assenses zustimmt; es ist, wie ich S. 338 ff. ausführe, nur objektive Bedingung, ohne die er nicht zustimmt. Augenfällig ist das beim vermessenen oder irrigen Urteil; es trifft aber auch bei jedem andern freien Urteil zu; der Verstand ist eben an sich unfrei und wird darum vom Objekte entweder gar nicht bewegt, indem der Wille die Unzulänglichkeit des Objektes weder beheben noch ergänzen kann, oder er wird nur zu einer notwendigen, der Evidenz entspringenden und hinsichtlich der Festigkeit genau entsprechenden Zustimmung bewegt. Ferner ist der freie Assens, obgleich er eines Motivs im strengen Sinne des Wortes entbehrt, nicht blind. Gewiß ist er nicht Einsicht, da der Wille dem Verstand nur Zustimmung, nicht Einsicht direkt befehlen kann; aber um dem Vorwurf der Blindheit zu entgehen, reicht es hin, daß ein Akt, auch des Verstandes, der seiner Natur nach nicht selbst Einsicht ist, von einem Akt der Einsicht geleitet werde (vgl. S. 329); dies geschieht schon dadurch, daß jene objektive Bedingung sich erfüllt, die das Objekt der Zustimmung dem Verstande irgendwie als annehmbar erscheinen läßt. Wird überdies die Zustimmung als sittlich gut erkannt, so ist sie auch insofern rationell, als sie der Vorschrift der Vernunft entspricht. Das gilt namentlich vom Anschlusse an Gott. Wie die Erhabenheit Gottes vonseiten des vernünftigen Geschöpfes die höchste, latreutische Verehrung fordert, so fordert sie zweifelsohne vor allem die höchste intellektuelle Anerkennung seiner Existenz und Autorität. Daher erkennt es schon der außerhalb der Offenbarung stehende Mensch als gut und pflichtgemäß, nicht mit einem bloßen Wissen von Gott sich zu begnügen, sondern mit einer freigewollten, über alles entschiedenen, die kausale Kraft auch der stärksten Gottesbeweise übersteigenden Zustimmung an Gott festzuhalten (S. 348 ff). Nicht minder leuchtet dem Glauben der geoffenbarten Wahrheit die Erkenntnis vor, es sei gut und pflichtgemäß, auf das entschiedenste zunächst das Formalobjekt, die Autorität des offen-

barenden Gottes, und daraufhin das Materialobjekt, die geoffenbarte Wahrheit, zu bejahen.

Demnach ist es der Verstand selbst, der dem Willen die Verpflichtung vorlegt, durch seinen Einfluß jene überaus entschiedene und ebendarum auf einer eigentlichen objektiven Ursache nicht beruhende Zustimmung im Verstande hervorzurufen; von einem praedominium despoticum voluntatis, wie es *H.* darin findet, oder von einer Vergewaltigung des Verstandes durch den Willen kann daher nicht die Rede sein (vgl. S. 375 f). Der Rezensent setzt bei, es helfe nichts zu sagen, die Motive der Zustimmung seien vorangegangen als Bedingung; denn seien sie auch vorangegangen, so seien sie doch hic et nunc von keinem Einfluß auf die Zustimmung, indem man sage, diese werde mit Abstandnahme (cum praecisione) von den genannten Motiven geleistet. Eine so zweideutige Aussage mache ich aber nirgends. Nach meiner Auffassung sind die mit dem Namen motiva credibilitatis bezeichneten Beweisgründe allerdings nicht objektives Motiv oder Ursache der im Glaubensakte selbst enthaltenen, freien, über alle Beweise hinaus festen und deshalb zum Wirkungskreis der fraglichen motiva nicht gehörenden Bejahung des Formalobjektes des Glaubens; sie sind nur Motiv einer vom Glaubensakte verschiedenen evidenten Erkenntnis des Formalobjektes und seiner höchsten Bejahbarkeit. Dennoch hängt von ihnen als einer objektiven Bedingung die einen Bestandteil des Glaubensaktes bildende Bejahung hic et nunc in einer Weise ab, daß bei einem Absehen (cum praecisione) von ihnen die Bejahung nicht möglich, geschweige denn vernünftig wäre. Die durch ihre Betrachtung herbeigeführte Erkenntnis des Formalobjektes und seiner höchsten Bejahungswürdigkeit ist nämlich die subjektive Bedingung, ohne die der Bejahungsakt im Glauben nicht erfolgen könnte, und die Disposition, die den Verstand bereit macht, auf Antrieb des Willens diesen Akt zu setzen und vernunftgemäß zu setzen. Eine solche Disposition muß aber selbstverständlich hic et nunc vorhanden sein, damit der Akt zustande komme; auch nach meiner Ansicht genügt es sohin keineswegs, daß die auf die motiva credibilitatis sich stützende Erkenntnis einmal vorausgegangen sei, sie muß gleichzeitig mit der Bejahung des Formalobjektes fortbestehen; der bejahende Verstand muß im Hinblick auf die motiva credibilitatis oder in irgendwelcher Erinnerung an sie sich bewußt bleiben, daß das Formalobjekt höchst bejahungswürdig sei. Das Beispiel eines ähnlichen Zusammenhangs von zwei verschiedenen Akten bietet die Erkenntnis des Guten, die seinem Wollen nicht bloß vorangeht, sondern es auch als

unerläßliche Bedingung und Disposition der wollenden Seele begleitet (vgl. S. 343 f. 383).

Dazu noch ein argumentum ad hominem. Nach der vom Rezensenten bevorzugten Theorie ist der Glaubensakt ein Fürwahrhalten der geoffenbarten Wahrheit wegen der aus den motiva credibilitatis erkannten Autorität des offenbarenden Gottes; hingegen ist die Erkenntnis der göttlichen Autorität nicht im Glaubensakte enthalten; sie geht vielmehr als subjektive Vorbedingung dem Glaubensakte voraus; wenn aber dies, so kann den die Autoritätserkenntnis verursachenden motiva credibilitatls inbezug auf den Glaubensakt lediglich die Bedeutung einer objektiven Vorbedingung zukommen. Nun frage ich: Hätte nach dieser Theorie hic et nunc der Glaubensakt cum praecisione von der früher gehabten Erkenntnis der Autorität und ihren Gründen zu erfolgen oder nicht? Im ersten Falle wäre der Glaubensakt evident irrationell, ja unmöglich; im andern Falle muß man zugestehen, daß der Charakter einer objektiven Vorbedingung nicht schon eine praecisio des Assenses von ihr zulasse, daß vielmehr die Vernünftigkeit und Möglichkeit des Glaubensaktes schließlich sich an eine objektive Vorbedingung knüpfe, die auch während des Glaubens, wenigstens als Ursache einer geeigneten Disposition des Intellektes, wirksam sei.

4. Der Rezensent beachtet nicht die Gründe, mit denen ich S. 249 ff. (vgl. S. 241) die von ihm empfohlene Lösung widerlege. In der Tat enthält gerade jene, der Lehre des hl. *Thomas* und der älteren Theologen entgegengesetzte, zuerst von *Elizalde* vorgelegte und in neuerer Zeit von *Frins* und anderen wieder aufgegriffene Lösung mehrere Punkte, die unhaltbar erscheinen. Hieher gehört die sonderbare Annahme, daß der Glaubensakt die Erfassung seines eigenen Formalobjektes ausschließe. Eine weitere Unzukömmlichkeit der Theorie liegt in der Meinung, nur das Materialobjekt des Glaubens sei über alles festzuhalten; so wäre ja kraft des Formalobjektes das Formalobjekt selbst, die göttliche Autorität und Offenbarungstatsache, eher preiszugeben als das geoffenbarte Geheimnis, obschon dieses einzig wegen der offenbarenden Autorität im Glaubensakte bejaht wird und von ihr als dem Formalobjekte seine ganze Bejahbarkeit für den Glaubensakt empfängt. Unhaltbar ist auch die Behauptung, der Glaubensakt stütze sich rein auf die Autorität des offenbarenden Gottes, obgleich diese nur mittelbar durch die motiva credibilitatis erkannt werde. Vergebens sucht man die Behauptung dadurch annehmbar zu machen, daß man bemerkt, der Glaubensakt werde nicht wegen der Erkenntnis der Autorität, sondern wegen der erkannten

Autorität geleistet. Freilich ist die subjektive Erkenntnis der Autorität bloß die Applikation des objektiven Motivs; aber ist die Erkenntnis nicht unmittelbar, so ist sie eben die Applikation nur des zunächstliegenden Motivs, nicht des einzigen und hauptsächlichen; denn wie das geoffenbarte Geheimnis seine Erkennbarkeit für uns von der Autorität, d. i. der Weisheit und Wahrhaftigkeit des offenbarenden Gottes hat, so hat die göttliche Autorität, wenn sie ebenfalls nur mittelbar erkannt wird, ihre Erkennbarkeit von den motiva credibilitatis, und mithin sind es diese, die dem geoffenbarten Geheimnis die Erkennbarkeit verleihen und als tiefster objektiver Grund die Glaubenserkenntnis tragen. Die Liebe eines bloßen Mittels gründet endlich sich auf etwas, das seinetwegen geliebt wird; gleichermaßen findet jede mittelbare Erkenntnis nur in einem unmittelbar Erkannten ihren Halt.

5. Wer die vom Rezensenten vertretene Glaubensanalyse annimmt, der kann meine Erklärung bezüglich des im Notfalle zum Heile genügenden Glaubens von vornherein nicht billigen. Nach jener Analyse beschränkt sich nämlich der Glaubensakt auf die freigewollte Zustimmung zum Materialobjekt des Glaubens, während die Erkenntnis des hiezu bewegenden Formalobjektes, der offenbarenden Autorität, aus dem Glaubensakte hinausgewiesen, nur als ein notwendiger Akt des Wissens, als logische Schlußfolgerung aus geschöpflichen Beweisgründen erachtet wird. Dagegen hat meine Ansicht über den bei unverschuldeter Unkenntnis der Offenbarung hinreichenden Glauben die von mir vorgelegte Analyse zur Voraussetzung, dergemäß die aus freiem frommen Willen hervorgehende, über alles feste Bejahung des Formalobjektes, Gottes und seiner Autorität, das erste und vornehmste Element des Glaubensaktes bildet und außerdem dieses göttliche Formalobjekt unmittelbar ergreift. So und nur so läßt sich behaupten, das Formalobjekt jener Bejahung sei dasselbe wie das des Glaubens, oder (wenn man richtiger auch die Offenbarungstatsache zum Formalobjekte des Glaubens rechnet) es sei ihm wenigstens gleichwertig; und da die spezifische Vollkommenheit eines Aktes durch das Formalobjekt bestimmt wird, so läßt sich weiter sagen, jene Bejahung habe dieselbe spezifische Vollkommenheit wie der Glaube, sie sei ein virtueller Glaube, der dem der Offenbarung Unkundigen als Anfang des Heiles dienen könne.

Wenn nun der Rezensent betont, daß nach Schrift und Kirchenlehre eine fides stricta und in re, im Gegensatz zur fides lata oder in voto, zum Heil erfordert werde, so stimme ich ihm bei. Aber von einer fides lata, d. h. von einer durch geschöpfliche Beweisgründe verursachten reinen Verstandesoperation, von

einem kühlen Ergo aus Prämissen ist die oben beschriebene freigewollte, über alles feste Anerkennung der göttlichen Autorität, als ein Akt von hoher ethischer Würde, himmelweit entfernt. Diese Anerkennung ist zwar vermöge des gebietenden Willensaktes auch ein formeller Glaube in voto, aber sie ist nicht bloß Glaube in voto. Sie ist formeller Glaube in voto; daß man bei einem solchen votum, wie *H.* zu verstehen gibt, die Möglichkeit einer Offenbarung vor Augen haben müsse, gilt vom votum explicitum, nicht vom votum implicitum, wovon ich beharrlich rede: auch nenne ich jene Anerkennung der göttlichen Autorität einen formellen Glauben in voto nicht, wie *H.* berichtet, deshalb, weil sie auf Befehl des Willens über alles fest ist, sondern weil der Wille beim Gebieten der besagten Anerkennung von demselben Beweggrunde geleitet wird wie beim Gebieten des formellen Glaubens, so daß sein Befehl ohne weiteres auf diesen sich erstrecken würde, falls man nur die Offenbarung zur Annahme hinreichend vorstellte. Nichtsdestoweniger ist die freie, über alles entschiedene Anerkennung der göttlichen Autorität nicht bloß Glaube in voto, ein bloßer, in einem Willensakte bestehender Begierdeglaube; sie ist vielmehr als ein dem Wollen entsprechender Verstandesakt tatsächlich Glaube. Wenn sie auch nicht formeller Glaube oder ein Fürwahrhalten des Geoffenbarten wegen der im nämlichen Akte fürwahrgehaltenen offenbarenden Autorität ist, so ist sie doch nach der gegebenen Erklärung ein virtueller Glaube oder ein Fürwahrhalten der Autorität, das nebst demselben Formalobjekte des befehlenden Willensaktes auch selbst das gleiche Formalobjekt wie der formelle Glaube und ebendarum die gleiche spezifische Vollkommenheit besitzt.

Die Behauptung, daß ein virtueller Akt einen anderen an sich notwendigen inneren Akt per accidens ersetzen könne, stütze ich u. a. durch einen Hinweis auf die Buße, den *H.* mißdeutet. Er läßt mich argumentieren: Obschon zur Rechtfertigung des Erwachsenen an sich die formelle Buße erforderlich sei, so werde doch, trotz der tridentinischen Lehre, von den Theologen die Hinlänglichkeit einer virtuellen, in der vollkommenen Liebe enthaltenen Buße zugegeben; ähnlich könne also ein virtueller Glaube hinreichen, wenn er nur eine so große Wirksamkeit habe (modo tantae sit efficacitatis) wie der formelle Glaube. Eines solchen Argumentes bediene ich mich aber nicht; es wäre ja soviel als schließen, ein virtueller Glaube könne inbezug auf die Rechtfertigung ebenso wirksam sein wie der formelle, w e n n e r n u r e b e n s o w i r k s a m s e i. Wie ein aufmerksamer Leser sich überzeugen wird, ist mein Gedankengang der folgende. Vor allem

erkläre ich, was ich bei der Beweisführung unter einem Akt verstehe, der einen anderen virtuell enthalte: ich verstehe darunter keineswegs einen Akt, der dieselbe Wirksamkeit oder äußere Wirkung habe wie der andere, sondern einen Akt, der dasselbe Formalobjekt und somit dieselbe spezifische oder innere Vollkommenheit habe wie der andere. Dann zeige ich durch Beispiele, daß in der Angelegenheit des Heils derartige virtuelle Akte die an sich notwendigen anderen ersetzen können. Als ein hervorragendes Beispiel führe ich die innere Buße an; einerseits werde die formelle Buße vom Tridentinum mit der größten Klarheit als notwendig für den erwachsenen Sünder hingestellt, andererseits stehe durch die Verurteilung von Sätzen des *Bajus* fest, daß auch ein einfacher Liebesakt genügen könne; daraus aber erhelle, daß selbst bezüglich der an sich so notwendigen formellen Buße die Möglichkeit eines Ersatzes durch eine virtuelle Buße offen bleibe, d. h. durch einen Akt, der nach der vorausgeschickten Begriffsbestimmung vermöge desselben Formalobjektes und seiner gleichartigen Vollkommenheit die formelle Buße in sich schließe, wie denn wirklich im einfachen Liebesakte die vollkommene Reue enthalten sei (S. 395 ff. 415 f). Aus den erwähnten Einzelheiten leite ich die auch durch ihre Billigkeit sich empfehlende allgemeine Regel ab, ein an sich notwendiger Heilsakt sei so oft ersetzbar, als ein anderer sich finde, der ihn wegen desselben Formalobjektes auch virtuell oder seiner eigenartigen Vollkommenheit nach enthalte. An diesen Obersatz füge ich als Untersatz die Behauptung, daß für den formellen Glauben ein Ersatz durch einen Akt von der bezeichneten Art erweisbar sei, den Nachweis erbringe ich unter Heranziehung des bei der Glaubensanalyse gewonnenen Ergebnisses. Diesem ersten Argument lasse ich als zweites die Erwägung einiger Schriftstellen und vieler Äußerungen der Väter folgen, die meiner Anschauungsweise günstig sind. Den Schluß bildet eine Lösung von Bedenken.

Möge diese Erklärung einer dauerhaften Einigung in den behandelten schwierigen Fragen förderlich sein!

Anton Straub S. J.

Mit Genehmigung des fb. Ordinariates von Brixen u. d. Ordensobern.

Abhandlungen

Der ursprüngliche Gottesbegriff in der Menschheit[1])

Von **Emil Dorsch**—Innsbruck

Welches waren die Anschauungen von der Gottheit, die die Menschheit vom Anfang ihrer Wege bestimmten, die Hände im Gebete zu heben? waren es vage und unbestimmte Tabu- oder Mana-Gedanken, die ihren noch befangenen Geist mit Furcht und Scheu erfüllten und zunächst rein spontane und naturhafte Anwandlungen und unwillkürliche Nervenzuckungen hervorriefen, die sich dann über den Weg des Fetischismus, Totemismus, Animismus, aller zusammen oder wenigstens des einen oder anderen, zu immer reineren und höheren Formen entwickelt haben? Oder hatte der Mensch gleich von Anbeginn die Vorstellung eines persönlichen, außer ihm stehenden höheren Wesens, dem seine frommen Anmutungen galten? Und wenn dies letztere der Fall war, galten seine Gebete einer Vielheit göttlicher Wesen oder vielmehr dem

[1]) Das folgende ist eine Überarbeitung dessen, was ich bereits im Jahre 1916 in meinen Institutiones theol. fundam. Vol. I De religione revelata S. 222—244 kurz dargelegt habe. Wohl sind seit jener Zeit manche Bearbeitungen der angeregten Frage erschienen; neue, über die dort gegebenen Gesichtspunkte hinausgehende Erwägungen habe ich aber nirgends finden können.

Einen wahren Gott, dem Schöpfer und Herrn Himmels und der Erde? Das etwa sind die Alternativen, die sich uns in der angeregten Frage darbieten und zu einer Entscheidung drängen.

Aber ist denn hier überhaupt noch etwas fraglich? haben unsere heiligen Schriften in einem Bericht voll naiver Erhabenheit nicht bereits alles beantwortet, was man hier fragen könnte? Dort lesen wir ja, daß der Mensch, der einzige, von dem alle übrigen ihr Dasein herleiten, unmittelbar nach seiner Erschaffung mit Gott, seinem Schöpfer, vertraulich verkehrte, von ihm Gebote und eine ursprünglich übernatürliche Religion empfing? — Ja freilich; ich fürchte aber sehr, daß wir uns, wollten wir uns auf das Zeugnis der hl. Schrift berufen, mit ihr bald in der Lage ihres göttlichen Urhebers befinden würden, der seinen Gegnern gegenüber sich beklagte mit den Worten: „Wenn ich es euch sage, werdet ihr mir nicht glauben“ (Lk 22,67). Und so sehen wir uns genötigt, andere Wege aufzusuchen und zu gehen, wenn wir wollen, daß man uns allgemein Glauben schenke, Wege, die in ihren verworrenen und dunklen Gedankengängen himmelweit abstehen von dem klaren und lichtvollen Zeugnis der Offenbarung Gottes.

Welches wären aber nun diese Wege? — a) Man hat es zunächst mit der prähistorischen Archäologie versucht. Aber die Zeugnisse und Angaben, die wir aus ihr haben, sind doch zu armselig, als daß wir damit etwas anfangen könnten; aus einem Steinschnitt oder einem Totenschädel wird man in Ewigkeit keine religiösen Theorien ableiten können.

b) Man versuchte es dann mit der Ethnographie, einmal vom rein anthropologischen Standpunkt aus, indem man durch Vergleich prähistorischer Skelette mit dem Knochenbau gewisser noch lebender Rassen in diesen den Menschen der Urzeit gefunden haben wollte und dann aus dem religiösen und moralischen Zustande dieser Rassen Schlüsse machte auf den religiösen Zustand am Anfange des Menschengeschlechts. Aber man hat sich bald davon überzeugt, daß physische Struktur und ethische Kultur doch allzu verschiedene Dinge seien, als daß man ohne weiteres von der einen auf die andere überspringen dürfte. — Man erweiterte denn auch bald dieses Verfahren, indem man auch Vergleichungspunkte auf dem Gebiete der Kultur in Erwägung zog und auf diese Weise finden wollte, daß die ganze Kultur in Bildung und Gebrauch der Steinwerkzeuge, in Schmuck, in der Ausübung der Kunst u. s. w. bei den Primitiven der Jetztzeit sich decke mit der der Primitiven der Vorzeit. Aber gesetzt auch, es wäre so, es fände sich eine völlige Übereinstimmung in allen diesen Dingen

rein materieller Kultur — und weiter führen uns die Überreste der Prähistorik nicht —: dürften wir ohne weiteres auch auf Übereinstimmung in den religiösen Anschauungen schließen? Eine vielfältige Erfahrung in der Geschichte der Völker würde uns zur Vorsicht mahnen.

c) Man hat sich deshalb daran gemacht, auch diese ethnographische Methode zu verbessern und weiter auszubauen. Der wichtigste Versuch ist der der kultur-historischen Methode. Diese suchte zunächst durch völker-geographische Untersuchungen die einzelnen in der Kultur zurückgebliebenen Völkerschaften in ihren Kulturzuständen kennen zu lernen, sie durch einen umfassenden Vergleich aller Kulturelemente (Waffen, Wohnung, Kleidung, Schmuck u. s. w.) in bestimmte Kulturkreise einzuordnen, und dann diese Kulturkreise selbst chronologisch in der Zeitenfolge ihrer Entwicklung aneinander zu reihen. Auf diese Weise wollte man vorerst das kulturälteste Volk aufgefunden haben. Weil man aber zugleich die Entdeckung machte, daß ein jeder Kulturkreis auch seine spezifischen, ihm eigenen religiösen Gebräuche und Gewohnheiten habe, so glaubte man auf diesem Wege auch der ältesten Religionsform nahe gekommen zu sein.

Ohne Zweifel kann man sich von einer solchen umfassenden Betrachtungsweise gar manche Vorteile versprechen, wie wir ihr auch wirklich bereits einige Erstlingserfolge zu danken haben, die nicht ohne Interesse sind. Aber auch hier bleibt die Schwierigkeit bestehen daß wir nicht mit Sicherheit zu den Anfängen selbst vordringen. Alle die primitiven Völker, um die es sich hier handelt, leiten sich zurück auf einen ziemlich engen Kreis von Stammvölkern; und diese Stammvölker — waren sie auch die Urvölker oder vom Urvolk selbst? Wie, wenn es sich um gewisse auf die Seite gedrängte, versprengte oder verschlagene Menschengruppen handeln würde, deren Kultur nicht einmal als Maßstab dienen könnte für die allgemeine Kultur aus der Zeit ihrer Lostrennung? Man setze einmal den Fall, es würden heutzutage eine Anzahl verkommener Menschen auf einen einsamen Platz, etwa auf eine Insel, verschlagen werden, wo sie mit der übrigen Menschheit jede Verbindung verlören: was würde die Kultur, die sich von da entwickelte, für die Beurteilung der gleichzeitig herrschenden Allgemeinkultur zu bedeuten haben?

d) Auf jeden Fall ist es besser, sich um einen weiteren, umfassenderen Weg umzusehen. Und es gibt einen solchen. Man darf sich eben nicht, weder auf die Beobachtungen der Paläolithik noch auf die Forschungsresultate der Ethnologie, beschränken und festlegen; man wird sich ausdehnen, die Geschichte in ihrer ganzen Weite, alle möglichen Quellen, auch die der Kulturvölker, heranziehen. Auch bei den Völkern, die sehr frühe eine hohe Kultur er-

reichten, finden sich zahlreiche Anhaltspunkte, die uns dienlich sein können; sie geben uns wenigstens gewisse Richtlinien, die aufzugreifen und soweit zurückzuverfolgen sind, als es eben geht. Wo eine positive, direkte Beobachtung nicht mehr möglich ist, werden wir zusehen, wie sich diese Richtlinien aus den verschiedenen Segmenten der Peripherie, d. i. den verschiedenen Völkern, gegenseitig verhalten. Sehen wir dann, daß alle Richtlinien in demselben Sinne zusammenstreben, dürfen wir sie wohl in diesem Sinne ausziehen; und sollte es sich dann gar treffen, daß sie alle auf ein gemeinsames Zentrum hinweisen oder in ihm ihren Ruhepunkt finden, so dürfen wir wohl mit einigem Rechte dort auch ihren Ausgangspunkt finden. Das wäre dann eine alle Quellen und alle Wege umspannende Methode, durch die wir im folgenden unser Ziel zu erreichen hoffen. Wie werden wir diese Methode bezeichnen? Auf den Namen kommt es nicht viel an; *Pinard,* der sich mit dieser Sache beschäftigte, hat ihr den Namen Konvergenzmethode (méthode de convergence) gegeben[1]).

Gestützt auf diese Konvergenz-Methode glauben wir nun einmal mit aller Sicherheit nachweisen zu können, daß die These gewisser Entwicklungstheoretiker falsch ist, als hätte sich die Religion aus gewissen niedrigen naturhaften Trieben im Menschen gebildet und sich durch die oft albernen Stufen eines Fetischismus, Totemismus, Animismus allmählich zur Höhe des Gottesglaubens und schließlich zum Monotheismus emporgerungen. Wir glauben aber auch zeigen zu können, daß die religiösen Anschauungen nicht im Polytheismus, d. h. einer Zerreißung des Göttlichen in eine Vielheit, gleichviel welcher Art diese gewesen, ihren Anfang genommen, sondern daß der Monotheismus vor jeder religiösen Entwicklung, also ganz im Anfang das Gemüt der Menschen beherrschte. Freilich dürfen wir uns hier den Monotheismus nicht in einer geschichtlich bestimmten Ausgestaltung vorstellen, wie er etwa im mosaischen Gesetz oder in der christlichen Religion genau umschrieben sich vorfindet; wir denken dabei vielmehr an einen Monotheismus einfachster Art, in dem der eine, wahre Gott auf eine schlichte naive Weise erkannt war und etwa als Schöpfer und Herr der Welt und als gerechter Vergelter des Guten und Bösen unter den Menschen, sei es in Opfern oder sonstigen Riten und Gebräuchen, seine Verehrung fand.

---

[1]) Vgl. *Mainage O. P.*, La préhistoire et la méthode éthnographique, in der Zeitschrift Revue des sciences philosophiques et théologiques 9 (1920) 72 ff; *Pinard*, Introduction à l'étude des religions in Semaine d'éthnologie religieuse, Compte-rendue analytique de la II. session (1914) 114 ff.

In die Beweisführung selbst aber möge uns die folgende Erwägung einführen. Wenn die Entwicklungstheorie das Rechte getroffen hätte, wenn die Religion sich wirklich aus den niedrigen Anfängen eines Naturdienstes über Fetischismus u. s. w. zum Monotheismus langsam erhoben hätte: so müßten wir in dem Ausschnitte der Menschheitsgeschichte, der uns bekannt ist und der doch, in sich bereits bedeutender Ausdehnung, bei den verschiedenen Völkern aber so verschiedenen Stadien des fortschreitenden Prozesses entspräche, im allgemeinen wenigstens eine Richtung oder Tendenz antreffen, wie sie jene Theorie verteidigt: wir müßten auch in diesem Ausschnitt das Bestreben feststellen können, welches zu einer allmählichen Verfeinerung der Religion hindrängte, von einer Vielheit von Göttern zu einer Vereinfachung des Götterhimmels hinstrebte. Nun sehen wir aber durchaus das Gegenteil sich bewahrheiten: wo immer wir einen Teilausschnitt, im großen oder kleinen, aus der uns bekannten Religionsgeschichte herausheben, offenbart sich uns (abgesehen von den Offenbarungsreligionen) eine ganz klare stetige Verschlechterung der religiösen Anschauungen, eine ins Ungemessene sich steigernde Vervielfältigung der Götterwelt, ein schließliches Herabsinken zu den gemeinsten und niedrigsten Kultformen.

Also — so dürfen wir doch mit Recht schließen — ist die Entwicklungstheorie sicher falsch — also legt sich vielmehr die andere Schlußfolgerung nahe, daß das Edlere, das Einfachere, der Monotheismus, am Anfange herrschte. Und diesen Schluß dürfen wir mit umso größerer Sicherheit wagen, als die Spuren so ziemlich bei allen Völkern auch wirklich auf den Monotheismus hinweisen, als wir diesen bei einzelnen Völkern für die Anfänge ihrer religiösen Geschichte konstatieren können, als wir ihn in einer einfachen Form und in schwindendem Zustande auch heute noch bei den primitiven Naturvölkern vorfinden.

In diesen Bahnen werden sich denn auch unsere Darlegungen bewegen. Wir werden zunächst einige

Teilausschnitte aus der religiösen Geschichte herausheben, d. h. uns einige Völker und Nationen im einzelnen vor Augen führen und zusehen, wie es sich bei ihnen mit dieser Sache verhält; diese Einzelbetrachtung werden wir jeweils durch umfassendere Betrachtungen ganzer großer Völkerfamilien vervollständigen. Dann aber werden wir unser Augenmerk jenen Stämmen zukehren, von denen so manche nach dem Urteile vieler, in dieser Sache sehr erfahrener Männer den ursprünglichen Zustand treuer bewahrt haben, den Naturvölkern.

I.

1. Beginnen wir mit den Chinesen. — Unter ihnen wird heutzutage eine große Menge und zwar ein rechtes Gesindel von Götzen und Dämonen, freilich immer noch zusammen mit dem höchsten Himmelsherrn, verehrt. Aber dem war nicht immer so; sondern, wie der Religionshistoriker *Orelli* in Übereinstimmung mit den meisten Autoren, die sich auf diesem Gebiet betätigt haben, bemerkt, je höher man bei diesem Volke in die Vorzeit hinaufsteigt, desto mehr dominiert der souveräne Himmelsgott, bis wir schließlich in der ältesten Zeit, von der uns die altehrwürdigen Bücher der Schi-king und Schu-king berichten, diesen Herrn des Himmels in unbestrittener Alleinherrschaft vorfinden. Gewiß hatte der Chinese auch schon damals eine tiefe Verehrung vor den Geistern seiner Ahnen oder vor Geistern schlechthin; aber diese nahmen einen eigenen Rang ein, der an die Würde der Gottheit nicht hinanreichte. Merkwürdig ist auch das Fehlen jeder Mythologie für diese erste Zeit.

a) Hören wir einige Autoren mit ihren eigenen Worten!

So lesen wir bei *V. von Strauß* und *Torney*: „Jene kräftige Frische, jene herrschende Gewalt des Gottesbewußtseins, welches die Werdezeit der Völker bedingt, fällt bei den Chinesen in eine vorhistorische Periode. Ohne Zweifel war dasselbe monotheistisch. Denn so finden wir es noch in verhältnismäßiger Lebendigkeit in den ältesten Schriften und Liedern ausgesprochen, obgleich auch da schon der Name des alleinigen ‚Höchsten Herrn' (Schang-Ti) mit dem farblosen ‚der Himmel' (Thien) wechselt und der Verehrung desselben ein mannigfaltiger Dämonen- und Ahnendienst zur Seite

geht, der jedoch nie zum Polytheismus geworden ist. Allgemach [erst] verlor sich jener persönliche Name vor dem unpersönlichen, so daß wir ihn in Kung-fu-tses Munde nur zweimal finden und das eine Mal nur als Zitat"[1]).

Auf Grund sorgfältiger und eingehender Studien kommt *de Harlez* zu derselben Erkenntnis, die er mit den Worten wiedergibt: „Die ersten Chinesen beteten weder den materiellen Himmel an, noch Gegenstände des Schreckens noch die Berge, Flüsse oder Bäume. Sie glaubten an einen persönlichen Gott, den höchsten Herrn des Himmels und der Menschen, den Herrscher über die Königreiche, die er nach seinem Belieben den Fürsten gibt oder nimmt"[2]). Noch entschiedener spricht sich derselbe Verfasser in einem Artikel La religion primitive des Chinois aus: „Es ist somit endgültig festgelegt, daß China ursprünglich dem Monotheismus huldigte und daß das chinesische Volk, ohne tiefer dem Ursprung der Dinge nachzuforschen, an einen höchsten Herrn der Welt glaubte, der im Himmel wohnt, die Welt regiert, den Völkern und Fürsten seine Gesetze gibt, die Tugend belohnt, das Laster bestraft"[3]).

Ganz ähnlich lautet das Resultat, zu dem *L. Wieger* auf Grund langjähriger Untersuchungen gekommen ist. „Die primitive Religion der Chinesen — so sagt er — war also ein Monotheismus. Ihr primitiver Kult galt dem Herrn der Welt, dem Richter der Menschen, Gott. Diesen erhabenen Herrn bildeten die Alten niemals ab; das alte China kannte keine Bilder für die Gottheit. Die Menschen aber, die es verehrte — das waren die Geister des Himmels (chen) und der Erde (ki)[4]) — nahmen ihren Platz ein in einer besonderen Kategorie, weit unter dem höchsten Herrn"[5]).

b) Man könnte sich nun daran stoßen, daß der Himmelsherr so oft mit dem materiellen Himmel identifiziert und angebetet erscheint, und so auf den Gedanken kommen, als ob am Anfang die Verehrung eines materiellen Gegenstandes in Übung gewesen sei, den man naiv-animistisch mit einem Geiste ausgestattet und schließlich als höchsten Himmelsherrn personifiziert habe. So äußert sich z. B. *O. Pfleiderer* dahin: daß in China die höchste weltbeherrschende Macht der sichtbare Himmel

---

[1]) Essays zur allgem. Religionswissenschaft 134.

[2]) Les religions de la Chine 86. [3]) Controversel I (1884) 574.

[4]) Vgl. hierüber *Wieger,* Christus 97 f Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine (1922) première eçon.

[5]) Christus, Manuel d'histoire des religions[5] 98 f.

sei, der aber zugleich ein geistiges, mit Verstand und Willen handelndes Wesen, der obere Kaiser ist, der die Welt der Natur und des Menschen ordnet und beherrscht[1]). Doch schon der Umstand, daß man sich für eine solche Gleichsetzung nur auf Lieder berufen kann, legt die Vermutung nahe, daß es sich hier lediglich um poetische Redewendungen handelt, ähnlich denen, die auch wir gebrauchen, wenn wir sagen: „Der Himmel möge ihm gnädig sein!"

Im übrigen zeigen die Prädikate, die man unterschiedslos und in einem und demselben Zusammenhang sowohl für den Himmel (tien) als auch für den Himmelsherrn (schang-ti) verwendet, ganz offenbar, daß es sich in beiden Fällen um ein geistig freiwaltendes, also persönliches Wesen handelt; da erscheint eine ganze Fülle von Attributen, die man unmöglich auf einen dinglich gedachten, unpersönlichen Gegenstand beziehen kann. So ist tien wie schang-ti „der höchste Herr in Himmelshöhen", der „acht hat auf die Nöten der Erdenkinder"[2]); er, der Himmel, ist wie schang-ti Urheber der menschlichen Beziehungen, der menschlichen Pflichten und Gesetze; er wird auch ihr Richter sein, der sie nach Verdienst belohnt und bestraft; er ist es, der den Königen ihre Herrschaft, der Glück und Unglück, Reichtum und Armut zuteilt; ihn sucht man über alle wichtigeren Ereignisse hier auf Erden zu unterrichten, seinen Willen sucht man mit allem Fleiß zu erforschen u. s. w. — Alle diese Attribute passen doch wohl nur auf einen persönlichen Gott und erheben diesen zugleich über alles Erschaffene. Und zwar findet sich diese Auffassung umso klarer und reiner, je weiter wir in die Zeit vor Kong-tse hinaufsteigen[3]).

Doch mag hier bei den Chinesen der alten Zeiten wohl auch dasselbe vorgekommen sein, was *Le Roy* von den Schwarzen Afrikas erzählt: Manche Schwarze scheinen zuweilen Gott mit dem Himmel,

---

[1]) Religion und Religionen (1906) 72.

[2]) *Schi-king* III 3,2. 3; *Schuking* (Ausg. *Zottoli*) S. 399.

[3]) Vgl. *Wieger*, Christus 96; *Seitz*, Natürl. Religionsbegründung 599.

mit der Gesamtheit des Himmelsgewölbes, mit dem Tageslicht u. s. w. zu verwechseln . . . Im Grunde genommen aber ist dieser Schein nur Täuschung. Wenn man ihre Gedanken sichtet und sie über diesen Punkt gründlich ausfrägt, wird man bald gewahr, daß da keine Verschmelzung statt hat, und daß sie höchstens Gott als mit dem Himmel und mit dem Lichte vereinigt angesehen haben, so ungefähr, wie der Geist des Menschen mit seinem Körper verbunden ist“ [1]).

c) Eine Mythologie ist anfangs bei diesem Volke so gut wie ausgeschlossen; erst aus der Zeit der Tscheu-Dynastie (1122—586 v. C.) findet sich der Ausspruch verzeichnet: „Himmel und Erde sind die Eltern aller Wesen“, den man etwa mythologisch verstehen könnte. Unter dieser Dynastie geschah es auch, daß die Geister dem einen höchsten Himmelsherrn über den Kopf wuchsen, in der praktischen Bedeutung und Verehrung mehr und mehr an Boden gewannen und so unter Mitwirkung buddhistischen Aberglaubens und taoistischer Spekulation für die heutige Entartung der chinesischen Religion Raum schufen.

Mag immerhin einiges Dunkel bestehen bleiben über die genauere Vorstellung, die sich die Chinesen von altersher von der Gottheit gebildet hatten, die alte Überlieferung, für die sich auch das Zauberbuch (Yi-king) noch im 9. oder 8. Jahrh. vor Christus ausgesprochen hat, besteht zu Recht: „Die weisen Alten brachten ihre Opfergaben dem Schang-ti dar, ihm zugesellend ihre Ahnen; darin bestand ihr ganzer Kult, vom Himmel kein Wort“. Mag dann auch Geisterkult und magischer Aberglaube sich sehr bald wie Schatten zum Lichte gesellt haben: die Anfänge des Geschichtsbuches (Schu-king) führen uns in eine religiöse Gedankenwelt, die derjenigen des alten Israels nicht viel nachsteht; und wie im alten Judentum besteht auch in der Staatsreligion Chinas das intimste Verhältnis zwischen der Gottheit und ihrem Volke: Schang-ti ist das oberste Glied des Gemeinwesens [2]). Schon gar kein Zweifel kann darüber obwalten, daß sich die religiöse Gedankenwelt Chinas in einer der materialistischen Entwicklungstheorie ganz entgegengesetzten Richtung entfaltet hat, daß sie von einer einfachen und erhabenen Anschauung zu immer niedrigeren und verworreneren Formen herabgesunken ist.

---

[1]) Die Religion der Naturvölker, übers. von *Klerlein* (1911) 194 f.

[2]) Vgl. *Seitz*, Natürl. Religionsbegr. (1914) 601 f.

2. Von den schamanistischen Mongolen sei hier nur kurz erwähnt, daß auch sie von altersher den einen höchsten Gott im Himmel kennen; noch Tschingiskhan beginnt sein Gesetzbuch mit den Worten: „Einen einzigen Gott sollst du anbeten, den Schöpfer und höchsten Herrn des Himmels und der Erde, den Urheber des Lebens und des Todes, sowie aller Güter ..." Daß sie denselben auch mit dem Worte tegri oder tengera benennen, weist uns auf die Chinesen; wie nämlich dort der Gottesnamen tien, so ist hier bei den Mongolen tegri auch die Bezeichnung für den sichtbaren Himmel, supponiert aber wiederum ganz wie bei den Chinesen in seiner Anwendung auf die Gottheit ein höchst persönliches, mit Verstand begabtes, frei wirkendes Wesen.

Dieser höchsten Gottheit traten freilich bei den Mongolen eine Unzahl sekundärer Götter oder Geister zur Seite, denen man in wüstem Schamanismus huldigte. Doch der eigentliche Lenker der Geschicke blieb tengere[1]; er war es, der ganz offenbar auch diese Geisterwelt beherrschte. Ein Gott im Himmel — so lautete die Devise Tschingis Khans — und ein Herrscher auf Erden, der Khan. — Äußere Verehrung oder religiöse Zeremonien scheint dieser Gott bei den eigentlichen Mongolen nicht gefunden zu haben; doch führen sie, wie der armenische Geschichtschreiber *Guiragos* (13. Jahrh.) bezeugt[2]), bei jeder Gelegenheit den Namen Gottes im Munde; er ist demnach dem religiösen Bewußtsein keineswegs entschwunden. Wenn aber die niedere Geisterwelt im äußeren Kult mehr und mehr in den Vordergrund des Interesses tritt, so ist dies eine Tatsache, die sich auch anderswo vielfach findet, sich leicht erklären läßt und eine gewichtige Instanz gegen die Entwicklungstheorie bildet; denn der Gegenstand, auf den eine natürliche Entwicklung hintreibt, macht sich mit starker, elementarer Gewalt geltend.

Im übrigen gestehen wir, daß sich mit den Mongolen nicht viel für unseren Fragepunkt gewinnen läßt; es lassen uns hier die Quellen im Stiche, die uns für die älteste Zeit völlig fehlen. Doch geben uns die verschiedenen Analogien, die sich in ihren religiösen Anschauungen mit denen Altchinas aufdecken lassen, immerhin einige Fingerzeige, daß bei ihnen die religiöse Entwicklung ähnliche Wege wie in China gegangen ist.

---

[1]) Beispiele hiefür s. bei *de Harlez*, La religion des tatares orientaux (1887) 54 ff. [2]) *De Harlez* a. a. O. 178 f.

II.

Die Indo-Germanen. — I. Einzeluntersuchung. 1. Die Religion der Iranier oder der alten Perser ist uns in den Büchern des Avesta erhalten. Über die Zeit der ursprünglichen Abfassung dieser Bücher und ihre Zusammensetzung ist mancher Streit unter den Gelehrten. „Dreierlei ist jedoch — so *Strauß* und *Torney* a. a. O. S. 150 — so grundlegend für das ganze System [des Avesta], daß es unbedenklich auf dessen erste Ursprünge zurückzuführen ist. Es ist dies 1) die Verehrung des Ahura Mazda als rein geistigen, über Alles erhabenen Weltschöpfers, von dem auch die ihn umgebenden Geister und Genien oder ‚übrigen Götter' geschaffen sind; 2) die starke Vorbetonung des Ethischen . . .; womit dann auf's innigste zusammenhängt 3) die strenge Unterscheidung einer guten und lichten Geisterwelt unter Ahura Mazda von einer bösen und finstern" [unter Angro Mainyu]. Und wenn dies schon im allgemeinen für den ganzen Bücherkomplex gilt, so gilt es noch viel mehr für die sog. Gathalieder, die unbestritten als der älteste Teil des Avesta angesprochen werden dürfen. Dort erscheint aber ganz offenbar Ahura mazda (der allwissende Herr) als der eine Schöpfer und Urheber der gesamten physischen und moralischen Weltordnung, wovon auch die himmlische Geisterwelt nicht ausgenommen ist.

a) Dabei ist der Gedanke, als ob Zarathustra, dem die Abfassung des Avesta in seinem ursprünglichen Bestande zugeschrieben wird, diese seine Grundlehren erst erfunden und seinem Volke aufgedrängt habe, völlig ausgeschlossen. Zarathustra erscheint zu sehr als Reformator gegen neuerungssüchtige, polytheistische Richtungen, wie die der Kavai und Karpan; ihnen gegenüber will er lediglich uralten Glaubensstoff und überkommene gemeinsame Übung einschärfen[1]). Die Richtung, die er vornehmlich bekämpft, ist vermutlich jene, die sich in den Veden der Inder breit macht; wenigstens wird der in den Veden vielgepriesene Indra im Avesta in die Hölle verwiesen;

[1]) Vgl. Christus Manuel de l'histoire des religions[3] S. 197 f.

und umgekehrt wird der Name Ahura, bei den Indern Asura, hier unter ihnen der Name für die unreinen Geister; die devas dagegen, die für Zarathustra ein Gegenstand des Abscheus sind, tragen in den Veden den Sieg über die asuras davon und werden lichte Götter. Übrigens scheinen die Gathalieder selbst älter als Zarathustra und von ihm als Erbe aus altehrwürdiger Vorzeit übernommen zu sein. Wenigstens ist die Sprache, in der sie geschrieben sind, bei weitem archaistischer als die der übrigen Partien.

b) Im alten Iran wäre also darnach Ahura Mazda der alleinige Gott; freilich erscheint in der Religion der Perser auch Mithra als Gottheit; aber als solchen finden wir ihn erst in ziemlich später Zeit an der Seite Ahuras, und auch dann noch diesem „an Macht [nur] fast gleich" (10. Yast). Im eigentlichen Avesta erscheint er als Genius dem Ahuramazda völlig untergeordnet; und in den ältesten Partien, wie den Gathaliedern, überhaupt nicht[1]). — Erst ganz allmählich setzt auch in der persischen Religion eine weitgehende Personifizierung der obersten Himmelsgeister ein, die vorher, ähnlich wie in China[2]), wohl nichts anderes als Eigenschaften oder Funktionen des Ahura waren und nun als selbständige Geister betrachtet und ihm an die Seite gerückt wurden. Mit ihnen wachsen auch die tiefer stehenden Schutzgeister (yazatas und fravashis) ins maßlose, verwischen sich mit außerpersischen Gottheiten und geben die Veranlassung zu allerlei magisch-mystischen Kulten.

c) Eine ernstere Schwierigkeit gegen den reinen Monotheismus der alt-persischen Religion würde sich aus dem Dualismus ergeben, der sich dort ausgebildet hat zwischen Ahuramazda, dem Prinzip des Guten, und Angro-mainyu, dem Prinzip des Bösen. Aber auch hier besteht kein Zweifel, daß Angro-mainyu von Zarathustra noch als Geist aufgefaßt wurde, der tief unter Ahura stand und wohl auch dessen Kreatur gewesen ist,

---

[1]) *Carnoy* in Christus S. 181.

[2]) Vgl. *Wieger*, Histoire des croyances religieuses et des opinions phil. en Chine (1922) S. 94 f.

ganz wie es Ahura auch stets in der Hand hat, seinen Gegner zu vernichten und ihn schließlich wirklich der Vernichtung anheimgeben wird.

Wohl lesen wir auch bereits in Yasna 30 von zwei Zwillingsgeistern, die im Anfang waren, und als sie sich zum erstenmale begegneten, Leben und Tod schufen, und daß zuletzt die Hölle für die Bösen, der Himmel für die Gerechten sein solle. Aber wir hören auch des weiteren von ihnen: „Unter diesen beiden Geistern wählte sich der ungläubige Geist das Schlechttun (drug), aber der heilige Geist wählte sich die Gerechtigkeit (asha), und er wählte sich diejenigen, welche durch lautere Taten dem Ahura Mazda zu Danke handeln". Da erscheint Ahura doch wohl als unterschieden vom guten Geiste, ihm als Herr übergeordnet, und darum auch übergeordnet dessen Zwillingsbruder, dem bösen Geiste, von dem hier als Schöpfer des Todes die Rede ist. Die Entfaltung und Auswirkung der beiden Geister erscheint damit unter Ahuramazda, womit zusammenstimmt, daß dieser ganze Dualismus nur eine Episode des Weltlaufes bildet, aus der die Macht des alleinigen Gottes umso herrlicher und einleuchtender hervorstrahlen soll, wenn am Ende der Zeit der Teufel besiegt und die Welt erneuert werden soll[1]).

Die Identifizierung des einen dieser beiden Geister mit Ahuramazda und die damit gegebene Gegenüberstellung dieses und Angros wäre darnach das Werk späterer Entwicklung, ein Versuch persischer Spekulation, die Entstehung und Entfaltung des Bösen in der Welt zu erklären, die man sich unter Zugrundelegung nur eines guten Prinzips nicht zu deuten vermochte. Dem Monotheismus, namentlich als religiöser Betätigungsform, tut dieser Dualismus wenig oder gar keinen Eintrag. Gewiß, wenn er konsequent durchgeführt würde, würde er die unendliche Vollkommenheit Gottes in Frage stellen; doch da der böse Geist nur als böse, als Negation des Guten aufgefaßt erscheint, ist und bleibt beim guten Ahura alle Vollkommenheit. Sicher war Angro nicht Gegenstand religiöser Verehrung, sondern lediglich religiösen Abscheus. Auch rang sich in der Spekulation der Perser alsbald wieder das Verlangen durch, auch diesen Dualismus in einer höheren Einheit zusammenzuschließen und zu überwinden, in der zervana akarana, aus welcher die beiden Geister ihren Ursprung genommen hätten.

Mag sein, daß wir mit unseren Erwägungen nicht direkt bis in die Anfänge der persischen Religion vordringen, das eine steht fest: historisch konstatierbar steht

---

[1]) Vgl. *Chantepie de la Saussaye*, Religionsgesch.[3] II 186.

hier ganz wie in China das Einfache (etwa der Monotheismus) am A fange und die polytheistische Spaltung und Verzettelung des Göttlichen ist Sache späterer Zeiten.

2. Der Religion der Inder im besonderen gilt der Ausspruch *M. Müllers*: „Je weiter wir hinaufsteigen in die Vorzeit, einer umso reineren Auffassung der Gottheit begegnen wir"[1]). Im übrigen ist dies nach dem, was wir eben von den Persern gehört haben, gar nicht anders zu erwarten, da die führenden Völker Indiens keinen anderen Ursprung hatten als die Iranier und mit diesen noch lange in Gemeinschaft lebten, als die Trennung vom arischen Urstamm schon vollzogen war.

Eine genauere Untersuchung der in altbaktrischer (Zend-) Sprache geschriebenen Grundtexte des Avesta hat gezeigt — so *Strauß* und *Torney* a. a. O. S. 149 — „daß ihre Sprache den Sanskrit [der Sprache des alten Indiens] näher verwandt sei, als irgend eine andere, ja daß diese beiden Sprachen sich noch gemeinschaftlich fortentwickelt haben, nachdem sie sich längst von dem arischen Urstamm getrennt. Es fand sich sogar, daß die Sprache des Avesta größere Ähnlichkeit mit der Sprache des Veda habe als mit dem späteren Sanskrit. Noch überraschender wirkt die Ähnlichkeit in Religion und Mythologie. Götter, welche jedem anderen indogermanischen Volke sonst unbekannt sind, werden unter demselben Namen im Sanskrit und Zend verehrt; der Umstand, daß einige der heiligsten Ausdrücke des Sanskrit im Zend sich zu Namen böser Geister umwandeln, kann nur die Überzeugung bestärken, daß wir es hier mit den gewöhnlichen Spuren einer Religionsspaltung zu tun haben, die eine Gemeinde getrennt hat, die sich vorher einig fühlte".

Und so finden wir denn auch in einem der ältesten Lieder des Rig-Veda, wie eine aus den Trümmern und Ruinen einer untergehenden Glaubenswelt einsam emporragende Gestalt, den Himmelsgott Dyaus, „auch Vater Asura oder einfach der Asura d. i. der Herr im prägnanten Sinn oder der Vater schlechthin genannt"[2]). — Dieser Dyaus trägt ganz die Züge eines rudimentären Überbleibsels, das eine allerdings zum schlechteren fort-

---

[1]) Wissenschaft der Sprache II 395.

[2]) *Hardy*, Die vedisch-brahmanische Periode der Religion des alten Indiens S. 23.

schreitende Weiterbildung in verkümmertem Zustande zurückgelassen hatte. In den Liedern des Rigveda ist nur selten von ihm die Rede. Im Kultus scheint er bereits völlig abgekommen zu sein; er gilt X 124,3 als nicht mehr „opferwürdig", was ihm V 41,3 noch zugestanden war. Daß unter solchen Umständen überhaupt noch von ihm die Rede ist, daß man Hymnen an seine Adresse oder überhaupt mit seinem Namen in der Liedersammlung noch beibehielt: das erklärt sich nur daraus, daß es sich hier um altes überkommenes Gut handelte, dem Antiquität oder Herkommen noch einige Achtung erzwang.

Hieher gehört auch die Beobachtung, wie unter dem nunmehr emporkommenden Göttervolke einzelnen, vorab dem Varuna, Attribute und Prädikate zugebilligt werden, die nur allzu monotheistisch klingen; sie hatten eine Erbschaft angetreten, ein Kleid geerbt, das für sie nicht mehr paßte, das vor ihnen ein Größerer als sie getragen hatte. Andeutungen über einen solchen Wechsel finden sich manche; so *Rigveda* X 132,4, wo es heißt: „Jener andere Asura — Dyaus — wird geboren; du aber, Varuna, bist König von allen". — Ziemlich deutlich findet sich diese Entthronung des Dyaus VI 20,2 ausgesprochen, wo es von Indra heißt: „Indra, dir haben die Götter in jeder Beziehung die ganze Herrschaft (asurya) eingeräumt, wie sie Dyaus hatte".

Ganz so wird übrigens später auch Varuna und mit ihm das Göttergeschlecht der Asuras aus seiner Stellung verdrängt, um den Devas Platz zu machen — ein Prozeß, der sich in mehreren Vedaliedern abspiegelt, in denen man vernimmt, wie die Devas den Asuras (adityas) den Göttertrank rauben oder das Opferfeuer (agni) an sich locken, oder wo sie förmliche Verträge schließen, in denen dem Varuna vorgeschlagen wird, sich unter die Vorherrschaft der Devas zu fügen, und wo schließlich die Devas so vollständig über die Asuras Oberwasser gewinnen, daß deva das Wort für Gott und asura die Bezeichnung für unheilige Dämonen geworden ist. — Das alles erklärt sich offenbar nur in der An-

nahme einer fortschreitenden Entwicklung aus der Alleinherrschaft eines Gottes zur Vielgötterei[1]).

„Dyaus war also in den älteren Liedern noch nicht ganz vergessen, aber er war schon unverständlich geworden oder auf dem Wege, es zu werden. Indem man sich daran gewöhnte, seinen Namen auf den sichtbaren Himmel zu übertragen, und einzelne Himmelserscheinungen unter verschiedenen Namen zum Range verschiedener Gottheiten aufstiegen, erlosch die Erinnerung an seine persönliche Vaterschaft und alleinige höchste Herrschaft. In der neuen Ordnung der Dinge mußte daher Dyaus wie ein Fremdling erscheinen, der nicht nur als ein Nicht-gott, ein a-deva, den Göttern, den devas, entgegengestellt (X 124,2), sondern, da nunmehr d i e s e als die wahren Asuras eingesetzt waren, auch als ein falscher Asura betrachtet zu werden verdiente"[2]). — Trotz allem bricht durch den polytheistischen Nebel, der sich nun immer mehr in den Veden verdichtete, die Erinnerung an den einen unendlichen Gott doch noch hin und wieder durch[3]).

Aus dem Gesagten wird zugleich offenbar, wie der Mensch auch hier aus der reinen Auffassung der Gottheit herausfiel durch die Verschmelzung des Göttlichen mit dem Geschaffenen, des Urhebers mit seiner Schöpfung, der Natur. Die Natur ist eben vielfältig: und so war mit dieser Verschmelzung auch der Übergang zur Vervielfältigung der Gottheit gegeben. Diese aber führt von da ab in Indien auf der einen Seite zur Selbstauflösung aller Religion im brahmanistischen Pantheismus ebensowohl wie im religiösen Nihilismus des Buddha, auf der anderen Seite zum volkstümlichen Aberglauben des Hinduismus bis herab zur entwürdigenden Verehrung von Kühen und Affen.

Ob wir nun in unserer Untersuchung auch gleich bis zu den Uranfängen der Religion vorgedrungen sind, mag

---

[1]) Daß Dyaus in seiner Alleinherrschaft der ältere gewesen, geht schon daraus klar hervor, daß er sich als Gemeingut aller arischen Stämme nachweisen läßt, also vor ihrer Trennung unter ihnen in Ehren war; darüber aber wird später zu handeln sein.

[2]) *Hardy* a. a. O. S. 23. — *Hardy* macht dort auch noch die Bemerkung, daß die scharfe Stellungnahme des Veda gegen den eines Opfers nicht würdigen Asura und gegen die Asuras a-deva im allgemeinen gerade gegen diejenigen gerichtet war, die an dem Kulte des alten „Himmelsvaters" noch festhalten wollten, mögen dies nun zarathustrische Iranier oder iranisierende Indier gewesen sein.

[3]) *M. Müller*, History of ancient sanscrit literature[2] S. 559.

einstweilen dahingestellt sein; das eine steht fest, daß wir hier wie bei den Persern und Chinesen nicht einer aufsteigenden Entwicklung, sondern einem Abfall aus der Höhe gegenüberstehen.

Völlig ist übrigens auch im Hinduismus der Glaube an den einen Gott nicht verloren gegangen; das hat die indische Volkszählung von 1901 dargetan, die sich auch mit der Frage nach dem praktischen Glauben des gewöhnlichen Mannes besonders befaßte und deren Ergebnis der Census Report in die Worte zusammenfaßte: „In ihrem Glauben, wenn auch vielleicht selten in der Praxis, sind die meisten Hindus Henotheisten und anerkennen das Dasein eines höchsten Gottes (paramesvar)“[1]).

3. Wenn wir uns nun zu den übrigen Völkern der indo-germanischen Völkerfamilie wenden, so lassen uns die geschichtlichen Quellen sehr bald im Stich. Alle diese Völker scheinen nach ihrer Trennung noch geraume Zeit ein unstetes Wanderleben geführt zu haben, zumeist in recht unwirtlichen Gebieten, die an die Selbsterhaltung starke Anforderungen stellten und für höhere idealere Bestrebungen wenig Raum ließen[2]). Das wurde erst anders, als sie, durch das Meer aufgehalten und, in ihren Wanderungen stillgelegt, feste Wohnsitze einnahmen, aber dann

[1]) Vgl. hierüber. *Cathrein*, Die Einheit des sittl. Bewußtseins I 61 ff. — Merkwürdig ist auch, was *Cathrein* hier S. 70 ff von den Dschains berichtet. „Im Laufe der Zeit, so sagen diese, wurde die ursprüngliche Religion in manchen wesentlichen Punkten entstellt und durch den Aberglauben und die abscheulichen Sophistereien des Brahmanismus überwuchert. Die alten Dogmen wurden vergessen oder beiseite geschoben und ein neues Religionssystem wurde erfunden, das dem ursprünglichen Hinduglauben ganz unähnlich war . . . Die Brahmanen erfanden die vier Vedas und die achtzehn Puranas, die Trimurti und die damit verbundenen Fabeln über die Inkarnationen Vischnus u. s. w. Die Dschains verwerfen mit Abscheu alle diese brahmanischen Zutaten; sie anerkennen ein höchstes Wesen, dem sie verschiedene Namen geben, um die Unendlichkeit seiner Natur auszudrücken. Nur an dieses höchste Wesen allein richten sie ihre Gebete und Opfer . . .“ Die Entstehung dieser Sekte geht auf das 9. Jahrh. v. Chr. zurück.

[2]) Vgl, *Tacitus*, Germania c. 2. 5.

auch rasch zu einer bedeutenden Kultur emporstiegen. Wo das nicht geschah, wie bei den Germanen und Slaven, schweigen die Quellen auch weiterhin bis herab in die nachchristliche Zeit. Wo immer aber schließlich die Schleier vom Tun und Treiben dieser Völker sich heben, finden wir sie bereits im Besitz einer reichen Mythologie und im Glauben an einen stark bevölkerten Götterhimmel, ohne daß wir uns irgend welche genauere Rechenschaft geben könnten über das Aufkommen der bestehenden Meinungen und Anschauungen. Und obwohl Mythologie und Entfaltung der Götterwelt sich im allgemeinen in ganz ähnlichen Bahnen vollzogen hatten, finden wir, abgesehen von äußerst wenigen dunklen Anklängen, keine Übereinstimmung in der konkreten Einzelgestaltung. Wir schließen daraus wohl nicht mit Unrecht, daß die Trennung in einer Zeit stattgefunden hatte, als sich gewisse allgemeine Prinzipien in den religiösen Anschauungen durchgesetzt hatten und bereits im allgemeinen Richtung gaben, die Entwicklung aber zu konkreten Einzelbildungen noch nicht vorangeschritten war[1]).

Das Bild also, das uns diese Völker bei ihrem ersten Aufscheinen in der Geschichte in religiöser Hinsicht gewähren, zeigt uns einen götterreichen Olymp, üppige Entfaltung von Göttersagen und Mythen, dabei keinerlei Andeutungen, die Licht werfen könnten auf die Entstehung derselben innerhalb dieser Völkergebilde. Analogien, die sich vorfinden, weisen viel mehr auf orientalische Einflüsse, die sich erst verhältnismäßig spät geltend machten und als fremdartig empfunden werden. Und doch hat auch hier das in historischer Zeit sich geltend machende Göttergewimmel nicht alle Spur eines ursprünglichen Monotheismus völlig verwischen können. Auch inmitten dieser Völker verstummen die Stimmen derjenigen nicht, die da verkünden, daß nur ein Gott zu verehren sei, und die sich hiefür auf die Überzeugungen der Alten oder das Herkommen berufen. So z. B. *Varro* nach dem Zeugnis des hl. *Augustin*, De civ. Dei 10,31. — Mehr im

---

[1]) *A. Carnoy*, La Religion des Perses, introduction, in Christus S. 161 ff.

einzelnen läßt sich etwa folgendes für unsere Frage geltend machen.

a) Was die Griechen angeht, so bietet uns die Götterwelt eines Hesiod oder Homer freilich ein ziemlich unerquickliches Bild. Daß wir es aber hier mit einer Verkümmerung zu tun haben, der eine reinere Gottesauffassung vorangegangen ist, scheint schon aus dem Mythus hervorzugehen, nach dem Zeus seinen Vater Kronos entthront hätte, der vor ihm allein die Herrschaft inne hatte. — Aber auch für die Zeit, als der Olymp sich bereits mit einer Unzahl göttlicher Wesen beiderlei Geschlechts angefüllt hatte, finden wir noch immer eine monotheistische Rückerinnerung darin, daß Zeus, der Himmelsgott, der Dyaus der Inder, als der wichtigste von allen Göttern an ihrer Spitze steht, und zwar derart, daß von ihm schlechterdings alles übrige abhängt: Ζεὺς ἀρχή, Ζεὺς μέσσα, Διὸς ἐκ πάντα πέλονται, heißt es in den phrygischen Mysterien, die wir wohl als das älteste religiöse Dokument der Griechen und als Erbschaft einer grauen Vorzeit ansprechen dürfen.

Dazu kommt, daß sich nicht selten die Neigung bemerkbar macht, Zeus als den höchsten und besten derart aus der Reihe der übrigen herauszuheben, daß er fast aufhört, der erste unter Seinesgleichen zu sein. Hieher gehört, wenn Zeus (Il. 8,17 ff) sich rühmt, so viel mächtiger als die übrigen Götter zu sein, daß sie alle zusammen ihn nicht aus dem Himmel auf die Erde hinabziehen könnten, er aber die Macht habe, alle anderen zusammen mit der Erde und dem Meere heraufzuziehen und die Kette um den Gipfel des Olymps zu schlingen: „Soweit rag ich vor Göttern an Macht, soweit vor den Menschen". — Ebenso findet *Nägelsbach* „in der Zurückführung göttlicher Tätigkeiten auf Zeus als deren Urquell eine der homerischen Weltanschauung eingepflanzte monotheistische Tendenz"[1]).

Schließlich kommt uns bei unserer Untersuchung noch die Wahrnehmung zugute, daß auch die Sittlichkeit im allgemeinen gerade bei Homer noch auf eine frühere reinere Auffassung hinweist. Auch bei Homer sind die Götter wohl noch der Hort der sittlichen Weltordnung: sie und vor allem Zeus gelten als die Hüter des Gesetzes und des Rechtes, als Beschützer des Familienbandes und des heiligen Gastrechtes u. s. w., kümmern sich aber in der Praxis recht

[1]) Homer. Theologie S. 113.

wenig um diese Ordnung, indem sie sich in Verfolgung ihrer Sonderinteressen über dieselbe hinwegsetzen und sogar die Menschen zu Widerhandlungen anleiten. Wie sollen wir uns diesen offenbaren Widerspruch erklären? Aus der Gegenwart selbst stammt er wohl nicht; der Widerspruch wäre allzu groß. Als Aufleuchten einer kommenden und im Werden begriffenen Erkenntnis läßt er sich auch nicht verstehen; denn die werdende Richtung treibt mit vollen Segeln einer Verschlechterung zu. So müssen wir in der reineren sittlichen Auffassung der Gottheit eben einen Rest aus früherer Zeit erkennen, der sich durch die Macht der Gewohnheit trotz des zutage tretenden Widerspruchs noch erhalten hat.

b) Ganz ähnliche Wahrnehmungen lassen sich bei den Lateinern wiederholen. Im Titel Jupiter optimus maximus, den sie bis in die spätesten Zeiten beibehalten, sprechen sie ihrem Jupiter ganz ausdrücklich den Primat und die oberste Gewalt unter den Göttern zu. Das wäre nun freilich noch kein Monotheismus, sondern etwa Monarchismus. Etwas weiter aber führen uns die Äußerungen *Vergils*, daß sowohl Götter als Menschen ihm ihr Dasein verdanken, „ihm nichts ähnlich sei oder vergleichbar" (Äneis 1,65. 254).

Unter den alten Italern hatte übrigens diesen Primat ein anderer inne, Janus oder Di(v)anus, der uns durch seinen Namen, wie übrigens auch Jupiter (= diespiter), wiederum an den Dyaus-pitar der Inder erinnert und im alten Liede der Salier auch noch in späterer Zeit als divum deus (= Gott der Götter) oder auch als principium deorum gefeiert wurde. Wenngleich wir so auch keine historische Zeit kennen, in der wir unter diesen Völkern des alten Italiens nicht den Polytheismus in voller Blüte antreffen, gewisse Spuren eines früheren Monotheismus lassen sich auch hier nicht von der Hand weisen. Und auch *Tertullian* kennt die volkstümliche Anrufung Jupiters noch, in der man ihm zurief: Deus deorum, qui solus potens[1]).

c) Von den alten Germanen weiß uns *Tacitus* zu erzählen, daß sie Gott in einem geheimnisvollen Wesen erkannten, das man nur in heiliger Scheu erschaut —

---

[1]) Ad Scapulam 4.

secretum illud erat, quod sola reverentia vident (Germ. 3); dies klingt sicher schon monotheistisch. Und in der Tat scheint eines aus dem Halbdunkel einer langwierigen Untersuchung — die fast jeder greifbaren Quelle entbehrt — hervorzugehen, daß auch die alten Germanen in frühester Zeit, ganz wie die Griechen, den Zeus verehrten, den sie in ihrer Sprache Zio, Tius, Tiwas, Tyr nannten. Es ist also auch hier wieder der Gott des Himmels, den sie aus ihren Stammsitzen, die sie mit den Völkern Indiens gemeinsam hatten, mit in die deutschen Wälder und Sümpfe herübergenommen hatten[1]).

Nur bedeutete für die alten Germanen Kampf und Krieg bald die wichtigste Angelegenheit des Lebens; und so wundert es uns nicht, wenn in ihren sumpfigen und nebelreichen Wohnsitzen aus dem lichten Himmelsgott ein Kriegsgott wurde oder wenn Tyr seine Oberhoheit an einen mittlerweile aufgekommenen Kriegsgott (Wotan, Odin) abtreten mußte. Das geschah aber verhältnismäßig spät. „Erst nachdem Wodan (in dem die Römer ihren Merkurius erkennen wollten) im unteren Rheingebiet durch Berührung der Germanen mit den Galliern und Römern der Träger einer höheren Kultur geworden, wird der alte Tyr als sein Sohn in eine ganz untergeordnete Rolle versetzt"[2]).

d) Noch armseliger als bei den Germanen ist es um das Quellenmaterial bei den alten Kelten und Slaven bestellt. Wir bleiben hier fast nur auf Analogieschlüsse angewiesen, die uns ihre Nachbarvölker (Germanen, Griechen, Perser und Inder) an die Hand geben, mit denen sie den Ursprung gemeinsam haben und in deren Umklammerung sich ihre Geschichte abwickelte.

Bei den keltischen Galliern mag man eine Spur von ursprünglichem Monotheismus darin finden, daß sie sich rühmen, alle von einem gemeinsamen Vater Dis abzustammen. Das ist aber auch so ziemlich alles, was sich bei ihnen für unsere Frage finden läßt.

---

[1]) Ein Zeichen für den Monotheismus Tyrs unter den Germanen sehen manche im Gebrauche, aus dem heraus wir nur den Namen dieses Gottes als Rune auf ihren Waffen vorfinden.

[2]) *Herm. Paul,* Grundr. der germ. Philologie III 313 f.

Bei den Slaven wollte man einen durchgreifenden Dualismus von lichten und dunklen, guten und bösen Geistern oder Göttern als herrschende Grundidee für die religiöse Welt gefunden haben; und in der Tat steht bei den Russen dem Bielbog (weißen Gott) der Czernebog (schwarze Gott) gegenüber. Doch ist diese Zweiteilung der Götterwelt durchaus nicht allgemein verbreitet und läßt sich bei den Russen leicht auf persische Einflüsse zurückführen. Wie sie aber hier bei den Persern nicht ursprünglich war, so kann sie auch bei den Russen nicht als von Anfang an bestehend angesehen werden.

Neuerdings hat man für diese Völker eine allgemeine Naturvergötterung, die sich in eine Unzahl von Naturgeistern aufgelöst hätte, behauptet — eine Verehrung von Naturgeistern, die sich noch kaum zu wirklichen Gottheiten erschwungen hätten. Das Zeugnis, worauf sich diese Meinung stützt, ist der preußischen Chronik *Peters v. Dusburg* entnommen, der in der Tat sagt: „Sie sahen in allem Erschaffenen eine Gottheit, in Sonne, Mond und und Sternen, den Donnerschlägen, den Vögeln, auch den Vierfüßlern bis herab zur Kröte; sie hatten auch heilige Wälder, Felder und Gewässer, dergestalt daß sie darin nicht Holz zu schneiden, Ackerbau zu treiben oder zu fischen wagten".

Damit vergleiche man aber wohl, was ein Jesuit zu Anfang des 17. Jahrh. über die Livländer Polens geschrieben: „Diese haben mannigfache Götter, einen für den Himmel, einen andern für die Erde, welchen wieder andere untergeordnet sind, wie die Götter der Fische, der Äcker, der Getreidearten, der Gärten, des Viehes, der Pferde, der Kühe, und solche für die einzelnen Lebensbedürfnisse". — Die beiden Zeugnisse schließen sich gewiß nicht gegenseitig aus; das letztere aber zeigt uns, daß in der Unzahl der Götter doch eine gewisse Rangordnung statthatte und daß die vielen Naturgeister ganz und gar nicht derselben obersten Kategorie angehörten; ja es führt uns zu der Annahme, daß die Slaven der alten Zeit als eigentliche Gottwesen wohl nur den Himmel und die Erde anerkannten.

Noch weiter führt uns ein Zeugnis *Prokops*, des Geschichtsschreibers *Justinians*, wo er von den Slaven und Anten berichtet: „Seit alter Zeit haben beide Völker fast gleiche Einrichtungen: sie verehren einen Gott, welcher den Blitzstrahl schleudert, als einzigen Herrn aller Dinge und opfern ihm Ochsen und Opfer aller Art“. Daneben brächten sie aber auch den Flüssen und Quellen und anderen Dämonen ihre Verehrung dar[1]).

Alles dies zusammengehalten muß in uns die Überzeugung reifen lassen, der schon *Helmold* (12. Jahrh.) Ausdruck verliehen hat, wo er von den polabischen Slaven schreibt: „Außer den vielfach gestalteten Gottheiten, denen sie Felder und Wälder, Trauer und Freude zuteilen, glauben sie an einen Gott, der im Himmel über andere gebietet und der, während er als der Allmächtige nur die himmlischen Dinge besorgt, alle anderen Geschäfte den ihm untergeordneten Gottheiten zuweist, die von seinem Blute entsprossen, jeder umso ansehnlicher ist, je näher er dem Gott der Götter steht“[2]).

Das Wort für Gott ist aber bei den Russen das persische bog, bei den Letten noch das sanskritische dewa. Für die Geister und Gespenster kommt die Bezeichnung deives in Aufnahme, das vom gleichen Stamme wie dewa gebildet, eine üble Nebenbedeutung angenommen hat; was wieder an die religiösen Streitpunkte zwischen Indern und Iraniern zur Zeit Zarathustras erinnert. — Man sieht, wie die wenigen Spuren, die wir bei den slavischen Völkern antreffen, uns so samt und sonders in die alte indogermanische religiöse Weltanschauung weisen mit der lichten Gottheit des Himmels an der Spitze, der eine Reihe untergeordneter Geister dienend zur Seite stehen. Im besondern werden wir auf die alten Iranier verwiesen, mit denen diese Völker eine Reihe von Analogien näher verknüpfen: mit denen sie den Gottesnamen (bog), eine Anwandlung von Dualismus und das Herunterkommen der deives (= dewas) gemeinsam haben. Um die Zeit Zarathustras scheinen demnach die Slaven ihre religiösen Anschauungen noch mit den Persern geteilt zu haben.

---

[1]) De bello Gothico IV et III 14.

[2]) Vgl. *Orelli*, Allg. Religionsgesch.² II 350 ff; *Cathrein*, Die Einheit des sittl. Bewußtseins I 137.

II. Das Halbdunkel, in dem wir uns bei den einzelnen indogermanischen Völkern, namentlich den europäischen, bewegen mußten, wird nun nicht unerheblich aufgehellt durch eine mehr allgemeine Erwägung.

1. Hören wir, wie uns *M. Müller* die grundlegende Tatsache noch ganz in der Überraschung eines Entdeckers erzählt!

„Es hat mir immer als eine der merkwürdigsten Entdeckungen geschienen, die wir dem Studium der Vedas verdanken, daß eine Gottheit in jenen alten Hymnen zum Vorschein gekommen, von der man wußte, daß sie im Griechischen als Ζεὺς πατήρ, im Lateinischen als Jupiter, in der Edda als Tyr, im Altdeutschen als Zio existierte, und von der man sich sagte, daß sie auch im ältesten Sanskrit existiert haben mußte, dort aber nirgends zu finden war. Im Veda erschien sie nun plötzlich, nicht nur als Dyaus, sondern als Dyaus pita, als Himmelsvater in der innigen Verbindung der zwei Wörter, die wir ähnlich im lateinischen Jupiter finden. Dies war wirklich, als ob man mit Hilfe eines mächtigen Fernrohrs einen lang gesuchten Stern gerade an dem Orte am Himmel gefunden hätte, wo er nach genauer Berechnung sich finden sollte".[1]

Aus dieser Feststellung ergibt sich zunächst der folgende Schluß: Bei allen diesen Völkern begegnet uns ein und dasselbe Wort oder wenigstens dieselbe Wurzel (div, dyu) zur Bezeichnung eines ganz bestimmten Gottes, der gemeiniglich unter ihnen als der höchste von allen verehrt wurde. Daraus folgt unmittelbar, daß alle jene Völker, bevor sie in Wohnsitzen, Sprache und religiöser Anschauung auseinandergingen, diesen Gottesnamen gemeinsam in Ehren hielten; also — so schließen wir weiter — auch den, der durch diesen Namen bezeichnet wurde. „Trifft man nämlich ein und dasselbe Wort in seinen regelmäßigen lautlichen Veränderungen bei mehreren, jetzt räumlich entlegenen Völkern derselben Sprachfamilie, — so daß hier keine Entlehnung des Wortes vorauszusetzen ist, welche übrigens meistens schon an der nicht gleichmäßig durchgeführten Lautverschiebung erkennbar ist — so darf man mit gutem Recht annehmen, daß

[1] Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion² 317 ff.

diese Wörter einen Teil des gemeinsamen Erbteils ausmachen, d. h. daß ihr entsprechender Grundtypus schon vorhanden war, als sich die betreffenden Völker vom gemeinsamen Grundstock lostrennten, und wenn sich auch die Bedeutung gegenseitig deckt, darf man voraussetzen, daß der gegenwärtig damit bezeichnete Gegenstand oder Begriff schon dem Urvolke bekannt war"[1]).

Auf der anderen Seite gehen nun aber diese Völker in der Verwendung der übrigen Götternamen erstaunlicherweise völlig auseinander; so dürfen wir den Schluß wagen, daß keiner dieser Götternamen noch der damit bezeichnete Gott zum gemeinsamen religiösen Besitztum jener grauen Vorzeit gehörte, daß diese alle vielmehr erst nach der Trennung in Aufnahme gekommen sind. — Und so folgt schließlich, daß alle diese Völkerstämme vor ihrer Trennung eben nur jenen einen Gott als Himmelsvater anbeteten und neben ihm keinen anderen.

2. Diese unsere Beobachtung beschränkt sich übrigens nicht auf die indogermanischen Völker; dieselbe Gottesbezeichnung findet sich in ähnlicher Vereinsamung auch anderswo weithin über den Erdkreis verbreitet. Mag sie auch dem materiellen Laute nach anders klingen, der Bedeutung und dem Sinne nach finden wir sie ganz ebenso bei den Chinesen, den Mongolen und Finnen und bei einer unabsehbaren Reihe von Völkern des dunklen Erdteiles. Wie nämlich Dyu von einer Wurzel genommen ist, die so viel wie leuchtend und weiterhin Himmel bedeutet, so kennen die Chinesen ihren tien oder schang-ti als Himmelsherrn, glauben die Mongolen an ein höchstes Wesen, das sie in ihrer Sprache tengera,

---

[1]) *Gießwein*, Die Hauptprobleme der Sprachwissenschaft S. 222 f (zit. bei *J. Brunsmann*, Der monotheistische Ursprung der Religion im Jahrbuch des Missionshauses St. Gabriel 1 [1922] 94); vgl. auch *C. Pesc* , Der Gottesbegriff in den heidnischen Religionen des Altertums S. 3. — „Aus der oben statuierten Reihe: Diaus pitar = Ζεύς (ΔιηϜς) πατήρ = Jupiter = Ziu (Tyr) will man jetzt Ziu streichen. Es kann uns das eigentlich gleichgültig lassen, da es die Kraft des Beweises kaum berührt; denn die Germanen stehen den Indern nicht ferner als die Griechen und Römer; und wenn man Ziu = tiwaz = deivos, dewa setzt, ist eben auf andere Weise die ursprüngliche Gleichheit der religiösen Anschauungen der Indogermanen dargetan" Stimmen aus M.-Laach 84 (1913 I) 408.

tegri (= Himmel) nennen, stellen sich die Finnen ihren jumala oder ukko als den Beherrscher des Himmels vor u. s. w.[1]).

Im übrigen gilt für die ugro-finnische Völkerfamilie für sich betrachtet eine ganz gleiche Beobachtung auch bezüglich des materiellen Lautes der Gottesbezeichnung. So wird das höchste Wesen bei den Finnen mit dem Worte jumala benannt. Derselbe Name findet sich dann mit gewissen Lautverschiebungen als jubmel bei den Lappen, als jummal bei den Esthen, als juma bei den Tscheremissen, als num unter den Samojeden u. s. w. Und — worüber man sich nicht weniger wundern wird — allüberall bedeutet dieses Wort, ganz wie dyaus unter den Indogermanen, zugleich auch den Himmel. — *Orelli* fügt hier die Bemerkung hinzu: „Dies ist gewiß auch der ursprüngliche Sinn des finnischen jumala, und weil der Himmelsgott ursprünglich der Gott schlechthin war, so wurde dieses Wort dann appellative Bezeichnung für Gott, Gottheit, wie es oft in den Runen steht . . . wie auch das mongolische tengri drei Bedeutungen hat, indem es den materiellen Himmel, den Himmelsgott und endlich jeden Gott bezeichnet"[2]).

Endlich dürfen wir nicht vergessen, daß — und dies gilt sowohl für die ugro-finnischen wie für die indo-germanischen Völker — wo immer wir von einer näheren Beschreibung dieser höchsten Gottheit hören, wir stets dieselben monotheistischen Züge in diesen Beschreibungen wiederfinden. So haben uns die alten Türken überliefert, daß die Samojeden zwar dem Feuer, der Luft, dem Wasser, der Erde große Verehrung erwiesen, außerdem aber einen Gott anbeteten, der als Schöpfer der Welt (also wohl auch von Feuer, Wasser, Luft und Erde) angesehen wurde[3]).

III.

Das semitische Sprachgebiet. — 1. In Bezug auf Assyrien und Babylon haben einige evolutionistisch eingeschworene Autoren versucht, die dort herrschende Religion auf ursprünglichen Animismus und Geisterkult zurückzuführen; andere wie *Winkler* und *Fr. Jeremias* wollen von allem Anfang an dort eine Astralreligion vorgefunden haben. Beides hat sich als verfehlt herausgestellt. — Auf der anderen Seite haben

---

[1]) Von einer gleichartigen Beobachtung unter den Naturvölkern Afrikas werden wir später hören.

[2]) Allgemeine Religionsgeschichte² I S. 100.

[3]) Vgl. *Orelli* a. a. O. S. 92.

Autoren wie *Renan* von einem monotheistischen Instinkt dieser Völker geredet, hervorgerufen durch die Einförmigkeit des Bodens, den sie bewohnen. Aber wenn diesen Völkern wirklich ein monotheistischer Instinkt innewohnte, wie kommt es, daß sie schließlich samt und sonders im Verlauf der Zeit und zwar sehr bald in den schmählichsten Polytheismus herabgesunken sind? — Bleiben wir auf dem Boden feststehender Tatsachen und versuchen wir es, von da aus einen Blick zu tun in das geschichtliche Werden der hier schließlich wie überall sich so reich entfaltenden Götterwelt!

a) Was Assyrien im besondern angeht, so erinnert uns dessen oberste Gottheit Assur in etwa an den iranischen Ahura (indisch Asura); im übrigen vollzieht sich die religiöse Entwicklung hier im engsten Anschluß an Babylon.

Schauen wir uns deshalb gleich die hauptsächlichsten Gottheiten Babylons, wie sie in der obersten Göttertrias vornehmlich in der ältesten erreichbaren Zeit hervortreten, etwas näher an! Da heißt es: Anu (sumer. Ana), Herr der Stadt Erech, König der göttlichen Igigi (Engel des Himmels) und der göttlichen Annunaki (Geister der Erde); da heißt es: Enlil, der Ba'al der Bibel, Gott der Stadt Nippur; Ea, Herr der Stadt Eridu; Sin (sumer. Uru-ki), Herr der Stadt Ur; Šamaš, Herr der Städte Larsa und Sippar u. s. w. Was fällt uns da besonders auf? Da erscheint jeder Gott auf das engste mit einer Stadt verbunden. Wir ersehen daraus, daß in der frühesten Zeit vor dem Zusammenschluß der einzelnen Teilkönigreiche, in der sumerisch-akadischen Urzeit jedes der zahlreichen kleinen Stadtkönigtümer ursprünglich bloß einem Gott zugeschrieben war, der als ihr eigentlicher Herr galt, während der König oder Patesi (Priesterkönig) die Herrschaft nur im Namen des betreffenden Gottes ausübte. Dieser Gott thronte unter seinem Volke in einem Tempel, empfing dort Anbetung und Huldigung und ließ ihr dafür Schutz und Hilfe angedeihen; ihm war ein reicher Hofstaat dienender Geister (Igigi und Annunaki) unterstellt.

Ein solcher Gott verwuchs nun förmlich mit seiner Stadt; er erscheint mit seinem Kult, in gewissem Sinn mit seinem ganzen Sein an diese Stadt gebunden. Verläßt der Gott den Sitz seiner Herrschaft, so gibt er auch seine Macht auf; wie es auch das größte Unglück und die größte Schmach für das Volk ist, wenn sein Götterbild entführt und sein Tempel zerstört wird. Es würde dadurch die tiefgreifendste Form politischer Erschütterung erleiden; wie auch ein Kult nur zerstört werden kann, wenn zugleich die Volkskraft der Untertanen des Gottes vernichtet wird[1].

Wir haben hier offensichtlich einen ganz ausgeprägten Henotheismus vor uns: Ein Gott wird verehrt, der aber seinesgleichen in anderen Städtegebieten zunächst nicht ausschließt, wodurch er sich vom Monotheismus unterscheidet. — Nun kommt aber eine ganz auffallende Erscheinung hinzu, die man an sich nicht erwarten würde. Die einzelnen Gottheiten werden unter Formeln angerufen, die ihnen nicht bloß die Herrschaft über ihr Stadtgebiet, sondern schlechthin alle Gewalt im Himmel und auf Erden beilegen, die also echt monotheistische Färbung tragen.

So ist z. B. Sin großer Anu, Fürst der Götter, dessen Hand das Leben der Gesamtheit der Länder erhält; er ist Vater und Erzeuger der Götter und Menschen. Šamaš ist Richter Himmels und der Erde, der den Himmel Anus erbaut und den Untergrund der Erde gefestigt hat; er selbst ist der Schöpfer seiner selbst u. s. w.

Wie war diese Auffassung möglich? Sie war nur möglich, wenn man schon vor der Festlegung der Gottheit auf eine bestimmte Stätte, einen festen Begriff, in unserem Falle einen monotheistischen, vom Wesen der Gottheit hatte und sie als die wesentlich eine und universale erkannt und festgehalten hatte. Mit anderen Worten: der eine große Gott war auch hier angestammtes Gut und fand erst mit der Abtrennung und Abschließung sich bildender Sondervölker nun auch selbst eine gewisse Spezialisierung zur Lokalgottheit.

Eine ähnliche Beobachtung werden wir auch in Ägypten

---

[1]) Vgl. *Chantepie de la Saussaye*, Lehrb. der Religionsgesch. I[2] 257.

machen; in ihrem Anfangsstadium läßt sie sich heute noch unter den **Naturvölkern Afrikas** feststellen, wie wir später sehen werden[1].

Eine Erfahrung dieser Art mag für den Gesetzgeber des alten Bundes, **Moses**, der Grund gewesen sein, das strenge Verbot zu erlassen, **Jahve** außerhalb der einen Stadt Jerusalem irgend welche Tempel oder Heiligtümer zu errichten und lieber dem ganzen Volke zuzumuten, daß es zu gegebenen Zeiten selbst von weit her komme, um hier an der einen Stätte seinem Gotte zu huldigen. — Wie recht Moses hatte, bestätigt die spätere geschichtliche Erfahrung in Israel selbst, die uns auch ein Beispiel an die Hand gibt, den oben geschilderten Vorgang konkret zu beleuchten. Da wendet sich der Prophet **Jeremias** (48,13) gegen einen abgötterischen Kult im Hause Israel: „Zu Schanden wird Moab an Chamos, wie zu Schanden geworden ist das Haus Israel an **Bethel**, auf welches dasselbe vertraut hatte". Dieser Gott Bethel ist nach dem allgemeinen Urteil der Forscher nichts anderes als das alte ephraimitische Heiligtum [**Jahves**], der Tempel von Bethel-Luz; und bevor man sagte „der Gott Bethel", hatte man lange Zeit gesagt der Gott **von** Bethel" d. i. Jahve, wie er in Bethel verehrt wurde[2]). Wir erkennen sofort, wie es zu dieser Absonderung kam. Jahve, insofern er zu Bethel verehrt wurde, trat in einen Gegensatz zu Jahve, insofern er zu Jerusalem sein Heiligtum hatte; die differentia specifica, hier Bethel, ward zum Unterscheidungsmerkmal, zu einem **Namen**, und so **Ischm-Bethel** (**Name Bethel**) zu einem Gott **im Gegensatz zu Jahve**, zu einem Abgott.

b) Eine weitere Bestätigung unserer Sache finden wir in dem Umstand, daß sich tatsächlich für alle semitischen Völkerstämme noch **der ursprünglich einheitliche Name** für diese höchste Gottheit konstatieren läßt; dieser Name war **ilu** oder **el**. So findet er sich um das Jahr 2500 in **Babylon** in einer ganzen Reihe von Personennamen, wie **Ilu-amranni**, **Ilu-turam**, **Iluma-ilu** u. s. w. und selbst der Name der Hauptstadt, der ursprünglich

---

[1]) Diese Völker sind sehr wahrscheinlich wenigstens zu einem großen Teil von Babylonien und dessen südlichen Gebieten abgewandert. Wir sprechen aber von ihnen von einem **Anfangsstadium**; denn da fehlt, wie wir sehen werden, die **henotheistische** Verbildung noch fast ganz; und der **eine höchste Gott** erscheint, obwohl absichtlich mit verschiedenen Namen bei den verschiedenen Stämmen benannt, **doch noch überall als derselbe**.

[2]) Vgl. *Lemonnyer*, La déesse Anath in Revue des sciences phil. et theol. 9 (1920) 581 ff.

Bab-ilu lautete, legt hiefür Zeugnis ab. Unter dem Namen El war er nach dem Zeugnis *Philos* die oberste Gottheit der phönizischen Stadt Byblos; und nach *Movers* der Phönizier überhaupt[1]). Ebenso wird bei den Syrern in den Inschriften von Sendschirli neben Hadad eine besondere Gottheit El erwähnt, die auch den bedeutsamen Eigennamen Sassariel erhält d. h. El ist der König der Könige[2]). Die Araber aber kennen ihn bis auf den heutigen Tag unter dem Namen Allah (zusammengezogen aus al-ilah). — Da ist doch wohl kein Zweifel, daß es sich hier um ein gemeinsames Erbe all dieser Völker handelt, das also bei ihnen hinterlegt war, bevor sie sich trennten, und — so dürfen wir hinzufügen — bei ihnen in Ehren war; denn sonst hätten sie es wohl nicht als Erbteil übernommen.

c) Fragen wir noch, unter welcher Vorstellung diese Gottheit ursprünglich in das Bewußtsein all dieser Völker eingetreten war, so ist auch hier die Antwort nicht schwer zu finden: es war wiederum die Vorstellung eines lichten Gottes, der im Himmel über einer reichen Welt von Geistern thront, die ihm untertan und dienstbar gedacht waren. Dies ist ganz klar noch bei Anu, dem allgemeinsten und angesehensten altbabylonischen Gott, der freilich auch hier wie Varuna in Indien allmählich gegen jüngere Götter zurücktreten mußte, die ihrerseits Söhne von ihm sind. Aber auch die übrigen alten Lokalkulte weisen in ziemlicher Übereinstimmung auf einen obersten Herrn der himmlischen Welt hin, dem alle Kräfte Himmels und der Erde (wenigstens im Bereiche seiner Herrschaft) untertan sind[3]).

d) Die Kleinstaaten im Gebiete Altbabyloniens hatten also jeder für sich seinen eigenen Gott, der sich durch den Gegensatz der einzelnen Staatengebilde aus der ursprünglichen monotheistischen (elohistischen) Auffassung henotheistisch umgebildet hatte. Als nun einzelne Kleinstaaten auf Kosten anderer sich weiter ausdehnten.

---

[1]) Die Phönizier S. 314.

[2]) Vgl. *Brunsmann*, Jahrbuch des Missionshauses St. Gabriel 1 (1922) 101 ff.

[3]) Vgl. *Chantepie de la Saussaye* I 256.

Eroberungen machten oder auch friedlich sich zusammenschlossen, mußte auch die Sache der Gottheit bei ihrer engen Verquickung mit dem Einzelgemeinwesen geregelt werden. Dieses geschah einmal dadurch, daß man Stadt und Tempel zerstörte und das Volk transportierte, womit auch die Gottheit aus der Welt geschafft erschien[1]).

Wenn dies nicht geschah, war noch ein zweifaches möglich. Entweder verschmolzen die Gottheiten der verbundenen Staaten in eine, indem die Gottheit des erobernden Staates die Attribute auch der unterworfenen Gottheit auf sich vereinigte; so ist Marduch, ein verhältnismäßig spät aufkommender Gott des siegreichen Babels, mit Enlil-Bel identifiziert worden und führt so auch den Namen Bel zu Babel; ebenso kombinierte man ihn mit dem Gott von Eridu und heißt ihn dann Sohn des Ea, des Gottes des Abgrunds, der ihm auch unergründliche Weisheit verliehen u. s. w. — Oder — und dies ist die andere Möglichkeit — man verehrte die Gottheiten der zusammengeschlossenen Staaten eben zusammen, wobei der Gottheit des dominierenden Staates ein gewisses Übergewicht, eine Vormachtstellung, eingeräumt wurde. Dies letztere war wohl zumeist, wenigstens in späterer Zeit der Fall; mußte aber zu einem rasch anschwellenden Polytheismus führen, zumal da man bald auch ausländische Gottheiten ins Pantheon aufnahm[2]).

Trotzdem ging ein gewisses Gefühl für Vereinheitlichung de Gottheit auch jetzt noch nicht verloren. Dies zeigt sich einmal darin, daß stets ein Hauptgott monarchistisch an der Spitze der Götterwelt thronte. Die oberste Trias: Anu, Bel, Ea — so *A. Jeremias* — drängte auf eine monarchische Spitze; Anu ist der summus deus im eigentlichen Sinne, er heißt schon bei Gudea, einem Priesterkönig, dessen Inschriften zu den ältesten uns bekannten religiösen Dokumenten gehören, der König der Götter; er thront im höchsten Punkte des Weltalls, im Nordpunkt der Ekliptik, den kein Planet überschreitet. Ähnlich Sin und Ninib, den die Keilinschriften preisen als den Allgewaltigen, erhabenen, höchsten der Götter; ähnlich wiederum Marduk u. s. w. — Noch mehr aber zeigt sich ein gewisses monotheistisches Restgefühl darin, daß dieser vorherrschenden Gottheit die göttlichen Attribute mit einer gewissen Ausschließlichkeit zugeteilt werden. Der vorherrschende Gott gilt als der Entscheider unter den Göttern, als der Herr der Herren, dessen Hand die Enden des Himmels und der Erde anvertraut sind, der Seinesgleichen nicht

---

[1]) Vgl. oben S. 363.

[2]) Man vgl. diesbezüglich das Buch Daniel z. B. 6,26: „Von mir (Darius) ist erlassen der Befehl, daß man in meinem ganzen Reiche ehre und fürchte den Gott Daniels“.

hat; oder er wird gepriesen als Gott des Weltalls, Fürst des Himmels und der Erde, der allein erhaben ist, dem Himmel und Erde zu eigen sind[1]).

Von monotheistischen Tendenzen im eigentlichen Sinn wird man freilich in diesem Stadium der Entwicklung nicht wohl reden dürfen; schon daß man die Götter stets in eine gewisse Ordnung brachte, sie zu dreien, siebenen oder zwölfen zusammenordnete, widerlegt eine solche Redeweise schlagend. Die Rückkehr aus der Vielgötterei, wo diese einmal bestand, zu einem wahren Monotheismus ist im Verlaufe einer 3000jährigen Religionsgeschichte der alten Welt außerhalb des Volkes Israel nirgends vollzogen worden; und bei diesem Volke war es lediglich seine übernatürliche Führung, die diesen Schritt immer wieder herbeiführte[2]). — Wohl aber berechtigen uns die gemachten Wahrnehmungen, von gewissen Anklängen, von Restspuren eines ehemaligen Monotheismus zu reden, die im nicht reflexen Bedürfnis der Menschen fortlebten oder aus beibehaltenen Formeln und altgewohnten religiösen Bräuchen sich hervordrängen[3]).

Auf jeden Fall bleibt uns die Wahrnehmung gesichert, daß auch hier in Babylon und Assur die Zahl der Gottheiten anfänglich gering war gegen spätere Zeiten, wo dann zugleich mit der Zahl der Götter auch der Aberglaube und die Zauberei immer üppiger in die Halme schießt.

2. Was wir für Babylon und Assyrien festgestellt haben, das läßt sich ganz ähnlich auch für die Phönizier aufweisen. Hier tritt an die Stelle des ursprünglichen El Baal, der dann denselben Platz einnimmt, wie sonst Jupiter oder Zeus; er galt als die höchste Gottheit, als König der Götter und Menschen, anfangslos und unveränderlich[4]).

Im besondern tritt hier, wie bei allen Nachbarvölkern bis hinein in die arabische Wüste, wieder die Erscheinung zutage, daß der einzelne Stamm in alter Zeit mit einem

---

[1]) Vgl. *Seitz*, Natürl. Religionsbegründung S. 585 f.

[2]) Vgl. *Condamin*, Christus S. 509 ff.

[3]) „Der natürliche Aufschrei der bedrängten Menschenbrust nach Hilfe von einem höchsten Herrn, heiße er wie er wolle, in den babylonischen Bußpsalmen offenbart die unaustilgbaren Keime der religiösen d. i. im Ernste monotheistischen Naturanlage der Menschheit, auch in Babylonien"; *Seitz* a. a. O. S. 588.

[4]) Vgl. *Movers*, Die Phönizier I 168; 175 ff.

Gott verwachsen zu sein scheint; wenigstens ist durchwegs nur je einer für die einzelnen Stämme bekannt: bei den Syrern *Hadad*, bei den Philistern *Marnas* (vom Syrischen mar = Baal = Herr), *Kemos* bei den Moabitern, *Milkom* bei den Ammonitern. Ganz wie in Babylon, wird diesem einen Gott das ganze Volk zugeschrieben, wie z. B. in der hl. Schrift Moab das Volk des Kemos heißt. Der ursprünglich einheitliche Gott El hatte sich darnach auch hier bei den einzelnen Stämmen henotheistisch spezialisiert und in dieser Spezialisierung der Vervielfältigung preisgegeben.

Unter den Phöniziern wiederholte sich dann derselbe Prozeß mit Baal; bald hatte jeder bedeutendere Ort auch wieder seinen eigenen Baal; und das Wort baal wurde zum Artbegriff. Ursprünglich war dieses Art bezeichnende Verständnis des Wortes Baal ebensowenig, wie es mit El der Fall war. Ursprünglich bezeichnete Baal auch hier wieder den Gott des Himmels, wie dies aus dem Beiwort, das er als Baal-samem (Herr des Himmels) allenthalben trägt, hervorgeht[1]).

3. Bei den Arabern finden wir zunächst einen krassen Kult von Steinblöcken und Baumstrünken, zu denen man wohl auch Prozessionen und Wallfahrten veranstaltete. Diese Verehrung galt aber ursprünglich durchaus nicht dem Baum oder Stein an sich; im Stein und Baum war vielmehr eine höhere, geistige Gottheit wohnend gedacht und dieser galt der Kult. Neben und über diesen Göttern war aber auch der Begriff der Gottheit schlechthin von jeher bei den Arabern unter dem Namen Allah bekannt, vor dem alle diese Naturgottheiten, wie sie verschieden bei den verschiedenen Stämmen aufgekommen waren, verblassen; dies tritt am deutlichsten in Mekka am Zentralheiligtum aller Araber in die Erscheinung, wo die Verehrung anderer Gottheiten neben Allah nie recht aufkommen konnte.

Des weiteren zeigt uns der Umstand, daß dieser Allah eben nichts anderes ist als der von Anfang an allen semitischen Volksstämmen gemeinsame El, ganz offensichtlich, wie sich dieser Name und der damit

[1]) Vgl. *Orelli* a. a. O. I 249 ff; 270 ff.

verbundene Begriff nicht erst allmählich unter diesem Volke gebildet hatte, sondern uraltes Überlieferungsgut gewesen ist.

Eine Bestätigung hiefür mag man in einer Beobachtung finden, die einige Autoren für Südarabien konstatiert haben und von der *Orelli* a. a. O. I S. 278 berichtet. Die dort aufgefundenen alten Inschriften (aus dem Anfang des 1. Jahrtausends v. Chr.) kennen nämlich zwar auch schon verschiedene Götter, wie Athtar, Wadd, Enkarih u. a. m.; jedoch erscheinen in den damaligen Personennamen nicht diese Götter, sondern einfach Ilu, wenigstens für gewöhnlich. *Hommel*, der diese Beobachtung gemacht, schließt daraus auf eine weiter zurückliegende Zeit, wo die von außen importierten Götter (Athtar, Wadd u. s. w.) noch nicht verehrt wurden, sondern Ilu, die Gottheit schlechthin. — Diese Namen wissen uns dann auch allerlei von der Gottheit zu erzählen; so bedeutet z. B. Ili-wahaba Mein Gott hat gegeben, Ili-jada'a mein Gott ist [all]wissend, Ili-'azza mein Gott ist mächtig, Ili-padaja mein Gott hat erlöst. Da offenbart sich eine ganze Theodizee, die uns zeigt, daß der Gottesbegriff im alten Arabien nicht schlechter war wie anderswo um dieselbe Zeit.

IV.

Ägypter. — 1. Das religiöse System, das sich in der historisch bekannten Zeit unter den Ägyptern herausgebildet hatte, erscheint als ein ziemlich ungefüger, kaum entwirrbarer Kneuel mehrerer, offenbar auseinanderstrebender Systeme.

Als Gegenstand des Kultes gewahren wir die verschiedensten Tiergestalten; daneben und über ihnen aber auch gewaltige Naturgegenstände, wie die Gestirne, Sonne und Mond, und vor allem den heiligen Fluß, den Nil. Dies ist aber auch hier nicht so zu verstehen, als ob irgendwann dem Tiere für sich betrachtet oder der Sonne als solcher die abgöttische Verehrung gegolten habe; in allen diesen Gegenständen sah man vielmehr, wie dies auch *Plutarch* bezeugt, die Gottheit aufleuchten, gleichwie die Sonne in Regentropfen sich spiegelt. Der Ägypter sah in der Sonne, sowie im betreffenden Tiere und dessen Gebahren etwa eine gewisse Ähnlichkeit mit den Eigenschaften der Gottheit, wie wenn diese in ihm ihren Wohnsitz aufgeschlagen habe oder ihre Kraft durch dasselbe

offenbare. Immerhin verrät diese Naturverehrung auch so noch einen ungeheueren Tiefstand in der Auffassung des göttlichen Wesens.

Dieser Tiefstand war aber auch hier nichts Primitives, nichts Ursprüngliches. Im Gegenteile läßt es sich historisch nachweisen, daß die Gottesauffassung auch hier von Anfang eine viel reinere und höhere gewesen ist. Zur Zeit, als König Menes eine gewisse politische Einheit in Ägypten herstellte und dadurch das alte Reich begründete, hatte jeder Gau zusammen mit einer politischen Autonomie auch seine eigenen Götter oder vielmehr seinen eigenen Gott, seinen Tempel, seine Priester, seinen Kult. So verehrte man in Heliopolis den Atum, zu Memphis den Ptah, den Thot zu Hermopolis, den Amon zu Theben u. s. w. Schaut man nun näher zu, so erkennt man leicht, daß alle diese Götter dieselbe Natur, dieselben Attribute, dieselbe Rolle zugewiesen hatten und sich nur durch akzidentelle Äußerlichkeiten unterschieden. Zugleich tragen diese Götter alle Merkmale, als wären sie die einzigen ihrer Art, wenigstens in dem Sinne, daß alle übrigen von ihnen ihr Dasein haben. So heißt es beispielsweise von Amon-Ra: „Er befahl, und die Götter entstanden: die Menschen kamen aus seinem Auge hervor, die Götter aus seinem Munde".

Diese Beobachtung haben übrigens die Ägypter selbst schon gemacht; so war für die Bewohner von Theben ihr Amon eben auch der Atum von Heliopolis, der Ptah von Memphis u. s. f. Dieser Amon vereinigte also in ihren Augen alle Gottheiten in sich oder vielmehr er war der einzige, der in sich die Fülle der göttlichen Prärogativen zusammenschloß[1]). Mit Recht schreibt also *Kaiser*: „Jeder Ort (in Ägypten) verehrte den höchsten Gott unter einem anderen Namen; das sind [dann] die Lokalgottheiten. Der Ptah von Memphis, der Osiris von Abydos, der Ra von On, der Amon von Theben u.s.w. sind [nur] verschiedene Namen des einen Gottes, der aber je nach den Orten (wie einen besonderen Namen, . auch) einen besonderen eigenartigen Kult erhielt"[2]).

---

[1]) Vgl. *Mallon*, La religion des Egyptiens in Christus S. 468 ff.
[2]) Ägypten einst und jetzt S. 34.

Mit dem bald einsetzende engeren politischen Zusammenschluß mußte sich dann auch eine tiefergehende Fusion in religiösen Dingen einstellen, woraus jenes verworrene religiöse System in Ägypten entstand, in das wir nur schwer noch eine Ordnung bringen können.

2. Aber auch als durch die politische und theologische Entwicklung eine Vielheit von Göttern entstanden war, lag dem Ägypter stets die gewiß uralte Vorstellung eines einheitlichen allumfassenden, alles schöpferisch erzeugenden oder bildenden, selber von niemand erzeugten Gottes nahe und die Reflexion der Gebildeten, bezw. die Spekulation der Priester hat diese Einheit nicht erst entdeckt, sondern gegenüber dem zerfahrenen Volksglauben nur festgehalten und diesen gewissermaßen auf seinen ursprünglichen Sinn zurückgebracht"[1]).

In der Tat begegnen wir umso reineren monotheistischen Auffassungen, je weiter wir mit unseren Dokumenten in Ägyptens Vorzeit zurückgehen.

Da ist vor allem das Totenbuch, das man von altersher jedem Verstorbenen als Reiseführer in die Ewigkeit in den Sarg legte. Darin wird der ewige König angerufen als das Haupt der großen Götter, als Schöpfer, der sich selbst hervorgebracht (ganz wie wir von Anu in Babylon hörten), der größer als alle übrigen Götter und auch ihr Schöpfer sei. — Ein anderes Dokument, der Papyrus Prisse, ist vielleicht noch älter. Dort ist unter dem Namen Nutar von Gott überhaupt nur im Singular die Rede, wie z. B. in den Worten: „Stelle alle deine Führungen Gott anheim" u. a. Dieser Gott wird auch hier als Schöpfergott, als Gott der Liebe und der Gnade gepriesen und so als persönliches, individuell bestimmtes Wesen charakterisiert. — Das alles erscheint umso merkwürdiger, als auch die ältesten Pyramideninschriften des Unas und des Teta (5., bezw. 6. Dynastie) „den großen Gott" anrufen, „dessen Namen unbekannt ist"[2]).

Erwägungen dieser Art haben so manchen Forscher auf die Meinung gebracht, daß auch unter diesem Volke ehemals der Monotheismus geherrscht habe.

So sagt *de Rougé*: „Die Einheit eines höchsten Wesens, das aus sich selbst ist, die Schöpfung der Welt und aller lebenden Wesen, welche diesem höchsten Wesen zugeschrieben wird, die Unsterblichkeit der Seele . . .: das ist der tiefste und ständige Gehalt

[1]) *Orelli* a. a. O. I 166. [2]) *Seitz*, Natürl. Relbegr. 594.

der ursprünglichen ägyptischen Religionsauffassung" [1]). Und wiederum: „Niemand hat noch die Grundbedeutung der vorzüglichsten Stellen in Zweifel gezogen, vermittelst deren wir im Stande sind zu bestimmen, was das alte Ägypten über Gott, die Welt und den Menschen gelehrt hat. Ich sage: ‚Gott' und nicht Götter. Die erste Eigentümlichkeit dieser Religion ist [nämlich] ein sehr entschiedener Ausdruck der Einheit Gottes" [2]). — Mit *de Rougé* stimmen überein *Robiou*, Histoire ancienne des peuples de l'orient S. 163; *Le Page Renouf*, Lectures on the origin and growth of Religion S. 27; manche andere erwähnt *Cathrein* a. a. O. I S. 34.

Andere Autoren halten sich mehr reserviert: dabei kann man recht wohl der Meinung sein, daß wir alle diese Zeugnisse nicht verstehen müssen, als ob irgend eine historische Zeit aufgezeigt werden könnte, in der sich die Ägypter zum reinen Monotheismus bekannt hätten. Doch bleiben sie auf jeden Fall schwer erklärlich, ja unverständlich, wenn in ihnen nicht eine Spur früheren monotheistischen Glaubens nachklänge und sich erhalten hätte.

* *
*

Damit schließen wir unsere Untersuchung betreffs der Kulturvölker ab. Mit dem Ergebnis derselben können wir recht wohl zufrieden sein. Wir haben hier in den ältesten Dokumenten oder erreichbaren Spuren teils den Eingott direkt vorgefunden: den Schang-ti der Chinesen, den Ahuramazda der Perser, den Dyaus als offenbaren rudimentären Restbestand bei den Indern — teils, wie bei den Assyrern, Babyloniern und benachbarten semitischen Stämmen, die Erscheinung festgelegt, daß jede Stadt oder jeder Einzelstaat ehedem nur einen Gott henotheistisch verehrte, der aber in den Attributen, die man ihm beilegte, noch ganz die Signatur des Eingottes an sich trägt. Bei den Ägyptern aber finden sich die beiden Beobachtungen vereinigt. Für so ziemlich alle diese Völker läßt endlich der ursprünglich einheitliche Name für den einen höchsten Gott wenigstens auf das ursprüngliche Bekenntnis dieses einen Gottes schließen.

[1]) Études sur le rituel funéraire S. 8.

[2]) Annales de la philosophie chrétienne XX 327.

(Schluß folgt.)

Das Lied des Moses Dt 32

Von **Josef Linder**—Innsbruck

Das Lied des Moses Dt 32, „der Schwanengesang" des großen Gottesmannes, das „Summarium totius legis", wie die Rabbinen es nannten, hat zu allen Zeiten die Aufmerksamkeit der Schrifterklärer[1]) auf

[1]) Nur eine Auswahl aus der neueren Literatur zum Liede Dt 32, vor allem die zu dieser Abhandlung benützte Literatur, soll hier angeführt werden. Textkritische Arbeiten zum Liede veröffentlichten auf kath. Seite: *N. Schlögl*, Canticum Mosis Dt 32,2—43, BZ 2 (1904) 1—14 und *Paul Rießler*, Das Moseslied, BZ 11 (1913) 119—128. Eine Erklärung und Übersetzung des Liedes wird auch gegeben in den Psalmenkommentaren von *Thalhofer-Wutz*[2], 808—23 und *S. Landersdorfer* 403—10. — Auf prot. Seite sind als Einzelarbeiten zum Liede zu verzeichnen aus neuerer Zeit: *Aug. Klostermann*, Der Pentateuch: 6. Das Lied Mose (Deut 32) und das Deuteronomium S. 223 - 367. *Rudolf Hauri*, Das Moseslied Dt 32, ein Beitrag zur israelitischen Literatur- und Religionsgeschichte, Zürich 1917. *K. Budde*, Das Lied Mose's Dt 32. Tübingen 1920. In diesen Arbeiten sind auch die älteren Schriften von *Ewald*, *Volck*, *Kamphausen*, *M. Löhr* verwertet.

Zu diesen Spezialuntersuchungen kommen hinzu die Kommentare zum Deuteronomium von *Hummelauer*, *Trochon*, *Cook*, *Driver*, *Keil*, *Knobel*, *Dillmann*, *Oettli*, *Steuernagel*, *Bertholet*, *Ed. König*. Vgl. noch *C. H. Cornill*, Zur Einleitung in das Alte Testament. S. 38—46, und dagegen *E. Sellin*, Zur Einleitung in das Alte Testament. S. 29—36. *J. W. Colenso*, The Pentateuch. Part. III. pp. 563—69. *A. B. Ehrlich*, Randglossen zur hebr. Bibel II, S. 340—46.

Über die Strophik des Liedes s. die oben erwähnten Abhandlungen von *Aug. Klostermann* (S. 296. 315. 348 f) und *N. Schlögl*, sowie *J. K. Zenner*, Die Chorgesänge im Buche der Psalmen I S. 76—78 und *Felix Perles*, Zur althebräischen Strophik. Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenlandes 10 (1896) 103—109.

sich gezogen, sowohl nach seinem Inhalt wie nach seiner Form. „Was gibt es Herrlicheres als das Lied im Deuteronomium?", ruft schon ein hl. *Hieronymus* aus[1]). In dieses Lob stimmen auch die Schrifterklärer der Gegenwart ein. So äußert sich *K. Marti*[2]): „Über die poetischen Vorzüge des Liedes nach Form und Inhalt herrscht nur eine Stimme" (des Lobes). Diese poetischen Vorzüge rühmt *S. R. Driver* mit den Worten[3]): „Das Lied bekundet eine große Originalität in der Form und bietet eine Darstellung prophetischer Gedanken in poetischem Gewande, die ganz einzig im A. T. ist . . . Das Thema wird mit großem literarischem und dichterischem Geschick entwickelt; die Bilder sind mannigfaltig und ausdrucksvoll; der Parallelismus ist durchweg regelmäßig und sehr wirksam". Die Kraft und die Wucht der zum Ausdruck gebrachten Affekte beschreibt dann schön *Thalhofer-Wutz* (S. 815): „All die Kränkung, die der Gesetzgeber aus der Gewißheit über die künftige Treulosigkeit des Volkes ziehen mußte, getragen von dem Ärgernisse, das er von ihm während der vierzig Jahre erfahren; all die Bitterkeit über den Undank desselben, dann die Wehmut, welche den Volksführer beim Hinblicke auf all das durchfluten mußte: sie brechen sich Bahn in diesem Sange wie ein aufgeregter Strom, der über das gewöhnliche Bett steigt".

So herrlich und gewaltig nun dieses Lied des sterbenden Moses ist, so ist es doch „eines der schwierigsten Stücke des A. T., und jeder Kenner wird bestätigen müssen, daß seine Schwierigkeiten . . . noch längst nicht befriedigend gehoben sind"[4]). Diese Worte sind richtig, insoweit es sich vor allem um Schwierigkeiten textkritischer Natur handelt. Die neueren Bearbeiter und Übersetzer des Liedes haben sich zwar um die Verbesserung des überlieferten Textes viel bemüht; aber trotzdem sind die

[1]) Praefatio in l. 2. Chronic. Eusebii. MPL 27, 36.

[2]) Die Heilige Schrift des A. T., hrsg. von *Kautzsch-Bertholet*. 1[4] S. 318.

[3]) An Introduction to the Literature of the O. T.[8] p. 96; *Driver-Rothstein*, Einleitung S. 101.

[4]) *K. Budde* a. a. O. S. 1.

Dunkelheiten des Textes noch nicht restlos behoben. Die gemachten textkritischen Vorschläge zu überprüfen oder, soweit notwendig und möglich, andere Lösungsversuche an deren Stelle zu setzen, soll daher die Hauptaufgabe der folgenden Untersuchung sein. Die Textkritik bildet aber die Vorbedingung, den Unterbau für die richtige Erfassung des Sinnes schwieriger Stellen und damit für die Exegese des Liedes überhaupt. Sie wird auch hier gute und wirksame Mittel uns an die Hand geben, um eine Reihe wichtiger Stellen gegen die Mißdeutungen der modernen Kritik klar zu stellen. Zur Frage nach dem Verfasser des Liedes und dessen strophischer Gliederung soll insoweit Stellung genommen werden, als es zur richtigen Auffassung, Charakterisierung und Erklärung des Liedes notwendig erscheint.

1. Verfasser und Veranlassung des Liedes

Das Lied wird durch den historischen Bericht Dt 31, 14—22 eingeleitet und dadurch als Nachtrag an die Reden des Dt angeschlossen.

14 Da sprach Jahwe zu Moses: Die Zeit deines Todes ist gekommen. Rufe Josue und stellet euch beim Offenbarungszelt auf, damit ich ihm meine Befehle geben kann. Da gingen Moses und Josue hin und stellten sich beim Offenbarungszelt auf. 15 Da erschien Jahwe im Zelte in der Wolkensäule. Die Wolkensäule stand an der Türe des Zeltes. 16 Jahwe sprach zu Moses: Wenn du dich zu deinen Vätern gelegt, wird sich dieses Volk erheben und den fremden Göttern des Landes, wohin es nun bald[1]) kommt, nachhuren und mich verlassen und meinen Bund, den ich mit ihm geschlossen habe, brechen. 17 Zu jener Zeit wird mein Zorn gegen dasselbe entbrennen: ich werde es verlassen und mein Angesicht vor ihm verbergen, so daß es der Vertilgung anheimfällt und viele Übel und Drangsale es treffen. Zu jener Zeit wird es dann sprechen: Nicht wahr, weil mein Gott nicht (mehr) in meiner Mitte ist, haben mich diese Übel getroffen? 18 Ich aber werde zu jener Zeit mein Angesicht ganz und gar verbergen wegen all des Bösen, was es getan, daß es sich anderen Göttern zuwandte. 19 Und nun schreibt euch dieses Lied auf: lehret es[2])

---

[1]) Lies mit *Ehrlich* בְּקָרֹב „in Bälde" statt בְּקִרְבּוֹ.

[2]) Pl. nach LXX, Vulg.

die Söhne Israels und leget es ihnen in den Mund, damit mir dies Lied zum Zeugen gegen die Söhne Israels diene. 20 Denn ich bringe es (Israel) in das Land, das ich seinen Vätern zugeschworen, das von Milch und Honig fließt; aber wenn es sich dann satt ißt und fett wird, wird es sich anderen Göttern zuwenden und sie verehren, mich aber verwerfen und den Bund mit mir brechen. 21 Wenn es dann von vielen Übeln und Drangsalen betroffen wird, soll dieses Lied als Zeuge gegen dasselbe sprechen: denn es wird aus dem Munde seiner Nachkommen nicht vergessen werden. Ich weiß wohl, wohin seine Neigung geht, jetzt schon, bevor ich es in das Land bringe, das ich (seinen Vätern) zugeschworen habe. 22 Und Moses schrieb an jenem Tage das folgende Lied auf und lehrte es die Söhne Israels.

Dies das Zeugnis des einleitenden historischen Berichtes über die Veranlassung und den Zweck des Liedes! Das Lied selbst widerspricht dem nicht, wenn man es nur als das auffaßt, was es ist, als ein prophetisches Lied, das in großen Zügen die künftige Geschichte Israels beschreibt: Das Volk Israel wird nach seinem Einzuge in das Land der Verheißung von seinem Bundesgotte zu fremden Göttern abfallen. Für diesen Abfall wird es von Gott zwar schwer bestraft, aber nicht gänzlich vernichtet. Feierlich verspricht Gott, daß er zur Zeit der höchsten Not, wenn er den Augenblick für gekommen hält, sich seiner treuen Diener erbarmen und die Feinde Israels demütigen werde. So wird die Strenge des Gottesgerichtes durch den Trost der Rettung des treuen Teiles des Volkes gemildert und verklärt.

Wie sehr die Furcht und die Besorgnis wegen der Gefahr des künftigen Abfalls Israels von seinem Bundesgotte die Seele des Moses bewegte und bewegen mußte, zeigen Lev 26; Num 25; Dt 6,10—15; 8; 28; 29; 30 und die Worte Dt 31,27—29: „Ich kenne deine Widerspenstigkeit und deine Halsstarrigkeit; seid ihr doch schon jetzt, wo ich noch als Lebender unter euch weile, widerspenstig gegen Jahwe gewesen; nach meinem Tode werdet ihr es erst recht sein. Versammelt zu mir alle eure Stammesältesten und Vorgesetzten, daß ich ihnen diese Worte (des Liedes) laut verkünde und Himmel und Erde gegen sie zu Zeugen anrufe! Denn ich weiß: Nach meinem Tode werdet ihr ganz verkehrt handeln und vom

Wege, den ich euch geboten habe, abweichen; da wird dann euch in der Zukunft das Unheil treffen, weil ihr tut, was Jahwe mißfällt, und ihn durch die Werke eurer Hände erzürnt". Von Gott erleuchtet, in der Gewißheit der künftigen Treulosigkeit seines Volkes faßte also Moses mit der ganzen Kraft seiner Feuerseele alle seine Drohungen im Liede zusammen; sie sind wie ein letztes Echo des Donners vom Sinai; doch hebt er auch wieder das zagende Menschenherz empor zum Vertrauen auf die allerbarmende Güte Jahwes. Das Lied sollte darum, wie die VV. Dt 31,19. 21 zeigen, zu bestimmten Zeiten dem Volke vorgetragen werden[1]), damit es gegen das Volk zum Zeugnis diene, zur Warnung vor dem Abfall, zur Rechtfertigung der göttlichen Strafe in den Zeiten des Abfalls, dem treuen Teile des Volkes und den reumütigen Israeliten aber auch zum Troste.

Als das letzte Vermächtnis des sterbenden Moses hat daher die jüdische Überlieferung und nach ihr die christliche Schrifterklärung das Lied bis in die Neuzeit herein aufgefaßt. V. 36 b wird von den makkabäischen Brüdern (2 Mach 7,6) zitiert mit den Worten; „Gott der Herr sieht es und erbarmt sich gewiß unser, gleichwie Moses im Liede, in dem er rückhaltlos droht, verkündigt hat: Und seiner Diener wird er sich erbarmen." Als Worte des Moses führt V. 21 c. d auch Paulus im Römerbrief 10,19 an: „Ich will euch zur Eifersucht bewegen durch ein Unvolk, durch ein gottloses Volk euch erbittern".

Die in der prot. Exegese der Gegenwart herrschende Anzweiflung und Leugnung der mosaischen Authentie des Liedes ist ein Produkt der negativen Bibelkritik. *Kamphausen*[2]) argumentiert wie folgt: Gegen die mosaische Abfassung spreche schon der Umstand, daß die wesentlichsten Ereignisse des Liedes, Jahwes gnädige Führung und der Abfall, der Vergangenheit angehören, die Wiederherstellung des Volkes und die Bestrafung der Feinde aber der Zukunft vorbehalten bleiben . . . Als Zeit unserer Prophetie komme daher eine Zeit der Drangsal in Betracht; Israel sei längst in den Besitz Kanaans und seiner Güter gelangt, habe

---

[1]) *Hummelauer*, Com. in Dt p. 501.

[2]) *S. Hauri* a. a. O. S. 8.

aber sein Glück durch seine Untreue gegen seinen Gott verscherzt. Die Wiederherstellung des rechten Verhältnisses zu diesem Gott sei der Zweck des Liedes. Auf einzelne Punkte dieser Beweisführung wird unten in der Erklärung des Textes näher eingegangen werden. Hier sei zunächst nur im allgemeinen betont: Der Kanon des Rationalismus: „Die in einer Weissagung als gegenwärtig gesetzten Zeitverhältnisse, woran als an etwas Bekanntes die prophetischen Aussprüche angeknüpft werden, bilden die wirkliche Gegenwart des Propheten"[1]), d. i. nichts anderes als die unwissenschaftliche und unkritische Voraussetzung, daß ein wirkliches Vorauswissen und Vorherverkünden vonseiten eines gotterleuchteten Propheten unmöglich sei, hat also für die Stellungnahme der neueren prot. Exegese zum Liede Dt 32 den Ausschlag gegeben. Die Leugnung der mosaischen Authentie desselben ist jetzt Gemeingut der modernen akatholischen Bibelkritik. Doch sind hinsichtlich der Datierung des Liedes zwei Richtungen zu unterscheiden. Einzelne Kritiker, wie *Knobel*[2]), *Dillmann*[3]), *Oettli*[4]), *E. Sellin*[5]), halten daran fest, daß schon Isaias, Michäas und Osee das Lied gekannt haben und setzen es daher in die Zeit der Syrerkriege an. „Wir verdanken vielleicht", meint *E. Sellin*, „einem Schüler des Elia, in dem des Mose Geist wieder lebendig wurde, dies blutig-ernste, herrliche Lied, an dem ein Hosea (vgl. 9,7; 13,1), ein Jesaja, Micha und Jeremia sich gebildet haben würden". Die Mehrzahl der prot. Kritiker aber bestimmt das Lied als ein Erzeugnis des Exils. Maßgebend ist ihnen die behauptete Abhängigkeit seines Verfassers von den Propheten der chaldäischen Zeit, Jeremias, Ezechiel und Deuterojesaja[6]).

Von den Ansichten der prot. Bibelkritik sind auch manche kath. Exegeten der Gegenwart beeinflußt. So schreibt *K. Holzhey*[7]): „Dt 32 Lied Mosis; in seiner jetzigen Fassung exilisch (‚Tage der Vorzeit')." Auch *N. Schlögl* sagt[8]): „Die poetischen Lieder" (des Dt d. i. Dt 32 und 33) „erinnern stark an Ezechiel und haben auch manche Ausdrücke nur mit diesem gemein". Und zu Dt 32,42 bemerkt er (S. 318): „Dieser Vers ist eine Anspielung auf

---

[1]) *Kamphausen* S. 256; bei *Keil* S. 556; bei *Hauri* S. 8.
[2]) Die Bücher Numeri, Deuteronomium und Josua S. 324 f.
[3]) Die Bücher Num, Dt und Jos[2], S. 393—95.
[4]) Das Deuteronomium S. 21 f.
[5]) Einleitung in das A. T.[3] S. 25.
[6]) *Bertholet*, Dt S. 95; *Budde* a. a. O. S. 3; *Cornill*, Einleit.[7] S. 70.
[7]) Kurzgefaßtes Lehrbuch der spez. Einleitung in das A. T. S. 50.
[8]) Die hl. Schriften des Alten Bundes I S. XXVIII.

den Untergang des neubabylonischen Reiches (538 v. Chr.) und eine Schmeichelei für den regierenden Perserkönig". *S. Landersdorfer*[1]) aber sucht darzulegen: „Das Lied wird dem sterbenden Moses in den Mund gelegt, da er Abschied nimmt von seinem Volke. Doch ist dies nur literarische Einkleidung. In Wirklichkeit setzt es in der uns vorliegenden Form bereits die Königszeit voraus und erklärt sich am besten als Trostlied, das nach der Katastrophe von 587 das mürbe gemachte Volk mit Nachdruck auf Gottes unerschütterliche Treue und Gerechtigkeit hinweist".

Gegen eine solche Spätdatierung des Liedes Dt 32 sprechen aber die vielen Berührungen mit demselben nicht nur bei Jeremias und Ezechiel, sondern schon bei Isaias, Michäas und Osee. Bei objektiver Prüfung der Sachlage ist nur der Schluß angängig, daß nicht der große Dichter dieses gewaltigen Sanges der „Nachahmer" von Jeremias und Ezechiel ist, sondern daß sich in der Tat schon „Isaias, Michäas und Osee an ihm gebildet" haben. Soweit hat *E. Sellin* unzweifelhaft Recht. Man vgl. nur:

Is 1,2—Dt 32,1; Is 1,4; 30,1. 9; 43,6—Dt 32,19 f; Is 1,10—Dt 32,32;

Is 8,17; 54,8; 64, 6—Dt 32,20; 31,17 f; Is 17,10; 30,29—Dt 32,4. 15;

Is 43,13—Dt 32,39; Is 44,2—Dt 32,15; Is 58,14—Dt 32,13.

Daß auch Michäas mit der Einleitung zum Liede sowohl (Dt 31,16—22) wie mit dem Liede selbst bekannt war, zeigen die folgenden Berührungen:

Mich 1,2 f—Dt 31,1. 13; 31,19; Mich 3,4—Dt 32,20; 31,17 f; Mich 3,11—Dt 31,17;

Mich 5,6—Dt 32,2 d; Mich 7,6—Dt 32,15; Mich 7,17—Dt 32,24.

Über die Beziehungen von Is und Mich zu Dt 32 und 31,16—22 vgl. auch *Klostermann* S. 263—66. Derselbe kommt zu dem Schlusse (S. 266): „Aus vorstehender Untersuchung wird hoffentlich erhellen, daß es eine begründete Behauptung ist, wenn ich sage, es sei spätestens schon zu Hiskias Zeit unser Lied als ein von Mose herrührendes, dem Altertum entstammendes poetisch-prophetisches Zeugnis bekannt und angesehen gewesen".

Mit Mich 1,3 hat auch Amos 4,13 einen charakteristischen Ausdruck mit dem Liede Moses' gemeinsam, nämlich die Phrase 'al bamothe' 'ereṣ = Dt 32,13[2]). — Vom Propheten Osee aber be-

---

[1]) Die Psalmen S. 403.

[2]) S. *Paul Vetter*, Die Zeugnisse der vorexilischen Propheten über den Pentateuch. I. Amos. Th Q 81 (1899) 544.

merkt *Dillmann* (S. 394) mit Recht, daß derselbe „mit seinen Grundgedanken ganz in diesem Liede wurzelt und viele Reminiszenzen daraus hat". Man vgl. besonders:

Dt 32,4—Os 14,10; Dt 32,10—Os 9,10; 13,5; 11,3; Dt 32.15—Os 13,6; 8,14;

Dt 32,39—Os 5,14; 6,1 (2).

Wenn nun Osee eine solche Kenntnis unseres Liedes verrät, wie ist er zur Kenntnis des Liedes gekommen? Etwa aus einem alten Liederbuch, das Dt 32 enthielt, oder aus dem Pentateuch, spez. dem Dt, wo das Lied bereits von altersher als Anhang zu den Reden Moses' Aufnahme gefunden hatte? Letzteres ist das Wahrscheinlichere, ja das Naheliegende, wenn man erwägt,

1) daß Osee das Dt und überhaupt das mosaische Gesetz wohl kennt und verwertet,
2) daß manche seiner Redewendungen auf Parallelstellen des Liedes und des Dt zugleich anspielen, und
3) daß die vielen „deuteronomistischen" Wendungen unseres Liedes dieses in engste Beziehung zum Dt bringen.

Zum ersten Punkt sei hingewiesen auf die Abhandlung von *P. Vetter* über die Zeugnisse der vorexilischen Propheten über den Pentateuch. Was den Propheten Osee angeht, faßt *Vetter* die Ergebnisse seiner Untersuchungen in die folgenden Sätze zusammen[1]):

„1. Hoseas kennt die leitenden und grundlegenden Ideen des mosaischen Gesetzes.

2. Er kennt einzelne Forderungen des Gesetzes und bezeugt das Zurechtbestehen der vom Gesetze vorgeschriebenen kultischen Einrichtungen.

3. Das Gesetz Jahwes gilt ihm und seinen Hörern als etwas ganz Bekanntes. Und er bezeugt dieses Gesetz Jahwes ausdrücklich als geschrieben und als zahllose Einzelbestimmungen umfassend.

4. Hoseas verrät Kenntnis vom Wortlaut des mosaischen Gesetzbuches dadurch, daß er das Gesetz kommentiert, daß er die Motive seiner Predigt wenigstens in einem Falle aus P entlehnt, daß seine rituelle und juristische Terminologie sich mit der des Gesetzbuches deckt, und endlich dadurch, daß sein Buch an nicht wenigen Stellen wörtliche Reminiszenzen aus JE, P und D aufweist. — Aus diesen Prämissen leiten wir den Schluß ab, daß die drei geschriebenen Gesetzessammlungen JE, P, D im 8. Jahrhundert bereits existierten und als Gesetz Jahwes anerkannt waren, nicht bloß in Juda, sondern auch in Israel. Damit ist aber ihre Niederschreibung vor der Reichstrennung bewiesen. Daß die Kultgesetze, deren Zurechtbestehen und

---

[1]) Th Q 83 (101) 203 f.

Gültigkeit der Prophet nicht erst lehrt, sondern bereits voraussetzt, diese unbestrittene Anerkennung im Reiche Israel hätten erringen können, wenn sie erst nach der Reichstrennung promulgiert wären, ist eine moralische Unmöglichkeit. Ihre Anerkennung im Nordreiche ist nur dann begreiflich, wenn die zehn Stämme jene Gesetzbücher als religiösen Besitz mit herübernahmen aus der Zeit der Einigung. Sonach ergibt sich aus den Zeugnissen des Hoseas als unterster Termin **für die Datierung von JE, P, D die Zeit Salomons.** — Wir können aber noch einen Schritt **weitergehen. Hoseas hat JE, P, D nicht** bloß gekannt, er hat sie bereits zu Einem Gesetzbuche zusammengearbeitet vorgefunden, mit anderen Worten: die Redaktion des Pentateuch liegt über Hoseas zurück und damit auch jenseits der Reichstrennung".

Daß aber dieses Eine Gesetzbuch mit dem Dt auch unser Lied enthielt, dafür sprechen manche Redewendungen des Propheten Osee, welche auf Parallelstellen des Liedes und des Dt zugleich anspielen. Man beachte z. B. Os 13,5 (col. 9,10; 11,3) und 13,6 (col. 8,14), wie in diesen VV. die Gedanken und Wendungen von Dt 32,10; 2,7; 8,15, bezw. Dt 32,15; 8,12—14; 31,20 sich innig miteinander verschmelzen War das als „Lied des Moses" überlieferte und die Grundgedanken des Dt zusammenfassende Kap. 32 *(„Summarium totius legis!")* schon vor Osee mit dem Dt verbunden, dann erklärt sich eine solche Verschmelzung derselben Gedanken und synonymen Wendungen ganz natürlich.

Dazu müssen ja auch die modernen Kritiker[1]) eingestehen, daß die vielen „deuteronomistischen" Redewendungen unseres Liedes dieses in engste Beziehung zum Dt bringen. Einige Proben mögen dies zeigen:

Dt 32,1 „Himmel und Erde zum Zeugen anrufen" — Dt 4,26; 30,19; 31,28.

32,3 גֹּדֶל — Dt 3,24; 5,24 (21); 9,26; 11,2; Num 14,19.

32,5. 20 die Bezeichnung Israels als „Söhne" und „Söhne ohne Treue" erinnert an Dt 14,1.

32,7 zur Phrase „frage deinen Vater" vgl. Dt 6,20; Ex 12,26; 13,14; Jos 4,6. 21.

32,8 הִנְחִיל (nicht in den 4 ersten Büchern des Pent, aber) „von der Besitzergreifung Kanaans" Dt 1,38; 3,28; 12,10; 19,3; 31,7; vgl. noch Dt 21,16.

32,13 חַלָּמִישׁ mit צוּר — Dt 8,15.

---

[1]) S. z. B. *Colenso* a. a. O. S. 563—69; *Cornill*, Einleit.[7] S. 70 u. Zur Einl. in d. A. T. S. 40 ff.

32,15 „wird üppig und schlägt aus“: vgl. denselben Gedanken in synonymen Wendungen in Dt 6,10 ff; 8,7 ff.

32,16. 21 הִקְנִיא „zur Eifersucht reizen“; vgl. אֵל קַנָּא Dt 4,24; 6,15; Ex 20,5; 34,14.

32,16. 21 כעס Pi und Hi „Gott durch Götzendienst kränken und reizen“ Dt 4,25; 9,18; 31,29.

32,17 „Götter, die sie nicht gekannt“ — Dt 11,28; 13,3; 28,64; 29,26. Vgl. noch 8,3. 16; 28,33. 36; 31,13.

32,18 „vergessen“ Jahwe — Dt 6,12; 8,11. 14. 19; vgl. 4,23.

32,22 יְבוּל — Dt 11,17; Lev 26,4. 20.

32,29 לוּ חָכְמוּ erinnert an עַם־חָכָם Dt 4,6.

Was für ein Schluß ergibt sich also aus diesen Beziehungen des Liedes zum Dt? *Kamphausen* hat geschrieben (S. 247): „Stünde die Abfassung des Dt durch Mose selber wirklich fest, so wäre natürlich die Frage über die Authentie unseres Liedes im Sinne der Tradition entschieden“. Wer freilich daran festhält, daß das Dt „ein 621 vom Himmel gefallenes Buch“ ist, der wird auch das Lied Dt 32, entgegen der literarischen Bezeugung durch Is, Mich, Osee in die Spätzeit des Exils ansetzen. Ein Irrtum gebiert den andern. Wer aber die Zeugnisse der vorexilischen Propheten über den Pentateuch gebührend beachtet und spez. die oben angeführte literarische Bezeugung unseres Liedes als objektiv gültig ansieht, wird auch die Schlußfolgerungen von *Klostermann* und *P. Vetter* als berechtigt anerkennen. Dann aber geht das Lied mit dem Dt in die Anfänge der israelitischen Literatur zurück. Ist das Dt das Werk des Moses, so auch das Lied Dt 32[1]).

---

[1]) Auch auf die sprachlichen Berührungen von Dt 32 mit dem „Gebete Moses', des Mannes Gottes“ = Ps 90 (89) soll noch in Kürze hier hingewiesen werden. Vgl. Ps 90,1 דֹּר וָדֹר — Dt 32,7; Ps 90,2 וַתְּחוֹלֵל — Dt 32,18 מְחֹלְלֶךָ; Ps 90,10. 15 Pl. שְׁנוֹת — Dt 32,7; ebenso Ps 90,15 Pl. יְמוֹת nur noch Dt 32,7; Ps 90,13 der Ausdruck עֲבָדֶיךָ erinnert an Dt 32,36; vgl. 9,27. Zu Ps 90 schreibt *Ed. König,* Die Poesie des A. T. S. 76: „Wer das Gebet Moses', des Mannes Gottes in bezug auf seinen zeitgeschichtlichen Hintergrund ins Auge faßt, der wird nicht wenige Anhaltspunkte zum Urteil finden, daß in der

Gehört so unser Lied in die Anfänge der israelitischen Literatur, ein Lied, das bestimmt war, immer wieder dem Volke vorgetragen zu werden, dann begreifen sich auch die Nachklänge desselben in den späteren Büchern: Jos 23,10—Dt 32,30; 1 Sam 2,2—Dt 32,4; 1 Sam 2,6—Dt 32,39; in der „Felsenode" Davids Ps 18 (17) = 2 Sam 22; 4 Kön 14,26—Dt 32,36; und weiterhin bei den Propheten Osee, Amos, Michäas, Isaias, Jeremias, Ezechiel. Daß der große Geistesmann und Dichter von Dt 32 seine Kraftgedanken, seine originellen, mannigfaltigen und ausdrucksvollen Bilder aus diesen prophetischen Büchern mosaikartig zusammengetragen hat, wer mag dies den Kritikern der Wellhausenschen Schule glauben? Das Richtige, weil das Natürliche ist vielmehr, daß eben, wie *E. Sellin* (s. oben S. 379) sagt, „ein Hosea, ein Jesaja, Micha und Jeremia sich an ihm gebildet haben" werden. Und Moses, der Meister, war auch dieser großen Schüler würdig!

II. Metrik und Strophik des Liedes

Über die Metrik des Liedes schreibt *Josephus Flavius* (Ant. 4,8, 44): „Dann las (Moses) ihnen ein Gedicht in *Hexametern* vor, das er in seinem hl. Buche hinterließ und das die Weissagung der künftigen Dinge enthält." Ähnlich drücken sich aus *Origenes, Eusebius von Caesarea* und *Isidor von Sevilla*[1]). Diese Angabe des *Josephus* ist nur in einem analogen Sinne, d. h. nur insoweit richtig, als das Lied im allgemeinen in sechshebigen Versen zu je 2 Stichen von 3 Hebungen gedichtet ist. Doch finden sich auch manche Ausnahmen von dieser Regel, indem manche Stichen nur 2 Hebungen aufweisen. S. *Ed. König*, Hebräische Rhythmik S. 48. Dies ist für die Textkritik und Strophik zu beachten.

Tat die Situation des durch die Sinaiwüste wandernden und unter einer dahinsterbenden Generation lebenden Gottesmannes sich in den Worten des 90. Psalms widerspiegelt". Vgl. noch *L. Philippson*, Die Psalmen S. 239 f.

[1]) S. *Seb. Euringer*, Die Kunstform der althebräischen Poesie. S. 10 f; 16 f.

Um die Feststellung der strophischen Gliederung haben sich bes. *Aug. Klostermann, J. K. Zenner, Felix Perles* und *N. Schlögl* bemüht. Wie die Sinnesabschnitte und Strophen sich decken, hat in der Hauptsache wenigstens *Klostermann*[1]) gut gezeigt. Je 5 Distichen bilden in der Regel einen Sinnesabschnitt und damit eine Strophe. Eingeleitet wird das Lied durch den Eingang V. 1—3 in 4 Distichen. Das Lied selbst besteht aus zwei Hauptteilen: VV. 4—27 und VV. 28—42. Den Schluß (Abgesang) bildet V. 43 in 3 Distichen (nach dem auf Grund von LXX textkritisch hergestellten Texte).

Der erste Teil führt 2 Hauptgedanken durch: A. „Jahwe, der vollkommene Fels Israels", und B. den Gegensatz hiezu: „Israels Sünde und Strafe". Jede dieser Unterabteilungen besteht aus 4 Strophen zu 5 Verszeilen.

Den zweiten Teil: „Rechtfertigung des Verhaltens Jahwes gegen Israel" bilden 5 Strophen, jedoch so, daß in der Mitte des Teiles eine kürzere Strophe von 3 Distichen (VV. 35 c. d und 36) sich von der vorhergehenden und folgenden Strophe durch den Personenwechsel deutlich nach Art einer Wechselstrophe abhebt und den lyrischen Höhepunkt des 2. Teiles und überhaupt des ganzen Liedes enthält. In der vorhergehenden Strophe (VV. 32—35 a. b) und in der folgenden Strophe (VV. 37—39) spricht nämlich Jahwe selbst, in der dazwischenliegenden Kurzstrophe aber der Dichter. Da dieser Kurzstrophe von 3 Distichen (VV. 35 c. d und 36) je 2 Strophen von 5 Distichen vorausgehen (VV. 28—31; 32—35 a. b) und folgen (VV. 37—39; 40—42), so bildet sie in der strophischen Gliederung den Mittelpunkt des 2. Teiles. Sie ist aber auch, wie gesagt, der lyrische Höhepunkt des Liedes, indem sie mit den Worten des Dichters den Grundgedanken des ganzen Liedes zum Ausdruck bringt: „Der gerechte Gott wird das treulose Volk richten, seiner treuen Diener aber wird er sich in der höchsten Not erbarmen."

---

[1]) A. a. O. S. 296. 315. 348 f.

Die strophische Gliederung, welche genau der logischen Einteilung des Liedes und dessen einzelner Sinnesabschnitte folgt, zeigt, wie willkürlich die Ansichten mancher Textkritiker und Erklärer, vor allem die Eingriffe von *Steuernagel* und *Löhr* sind, welche eine Reihe von Versen als spätere Zutaten ausgeschieden haben. *Steuernagel* streicht 22 Versglieder (11 Distichen); *Löhr* billigt alle diese Streichungen und vermehrt sie noch auf 62 Versglieder, also fast auf die Hälfte des Liedes. Gegen diese „kritischen Eingriffe" s. die scharfe Ablehnung von *K. Budde* (S. 9—11). Textkritik und Strophik fordern allein die Ausscheidung von V. 15 b MT und V. 18. S. unten die Ausführungen zu diesen Stellen! Das Lied ist also, wenn auch nicht wenige Stellen einer sorgfältigen textkritischen Herstellung bedürfen, in der Hauptsache gut erhalten; es ist aber auch aus einem Gusse und das Werk eines gottbegnadeten Sängers.

III. Übersetzung

Einleitung: VV. 1—3

1 Höret, o Himmel, meine Kunde,
vernimm o Erde, meine Worte!
2 Es ströme wie Regen meine Lehre, es träufle wie Tau meine Rede.
Wie Regenschauer auf junges Grün, wie Regentropfen aufs Gras!
3 Denn Jahwes Namen will ich verkünden:
Gebt unserm Gott die Ehre!

Erster Teil: VV. 4—27

Jahwe, der vollkommene Fels Israels. Israels Sünde und Strafe

A.

1. Strophe: VV. 4—6

4 Der Fels ist er, vollkommen ist sein Tun,
denn all seine Wege sind recht.
Ein Gott der Treue und ohne 'Fehl',
gerecht und gerade ist Er.
5 'Schändlich handeln' an ihm 'Frevlersöhne',
ein verkehrtes und verdrehtes Geschlecht.
6 'Darfst du' Jahwe solches antun, törichtes, unverständiges Volk?
Ist nicht er dein Vater, dein Schöpfer,
der dir Dasein gab und Bestand?

2. Strophe: VV. 7—9

7 Denk an die Tage der Vorzeit,
merk auf die Jahre Geschlecht um Geschlecht!

Frag deinen Vater, daß er dirs kund tut,
deine Alten, daß sie dirs sagen:
8 Als der Höchste den Völkern ihr Erbteil gab,
die Menschenkinder zerstreute,
Bestimmte er Völkergebiete, gemäß der Zahl der Söhne Israels'.
9 Denn Jahwes Anteil ist Jakobs Volk, Israel das Los seines Erbes.

3. Strophe: VV. 10–12

10 Er fand es im Steppenland, und in der 'Dürre' der Wüste,
Er umhegte es und nahm es in Acht,
und hütete es wie seinen Augapfel.
11 Wie ein Adler sein Nest aufstört, und über seinen Jungen schwebt
So breitete er seine Flügel aus und nahm es auf,
und trug es auf seinen Schwingen.
12 Jahwe allein ist sein Führer, und kein fremder Gott neben ihm.

4. Strophe: VV. 13–14

13 Er führt es auf die Höhen der Erde,
er speist es mit den Früchten des Feldes,
Läßt es Honig saugen aus Felsen, und Öl aus Kieselgestein.
14 Dickmilch der Rinder, und süße Milch der Ziegen,
Nebst fetten Lämmern und Widdern, Basansstieren und Böcken,
Nebst dem Mark des Weizens, und Traubenblut, dunklen Wein.

B.

5. Strophe: VV. 15–17 (18)

15 'Da ißt Jakob und wird satt',
das Biedervolk wird üppig und schlägt aus,
(du bist fett, feist, wohlgenährt)
Und verwirft den Gott, der es schuf,
und verachtet den Fels seines Heiles.
16 Seinen Eifer erregen sie durch fremde Götter,
durch Greuel reizen sie ihn.
17 Sie opfern Dämonen, Ungöttern, Göttern, die sie nie gekannt,
Neuen, die jüngst erst aufgekommen,
die 'ihre' Väter nicht verehrten.
18 (Du vergissest den Fels, der dir das Leben gab, verlässest den
Gott, der dich hervorbrachte).

6. Strophe: VV. 19–21

19 Da sieht es Jahwe und 'erzürnt',
und verwirft seine Söhne und Töchter:
20 „Ich will mich von ihnen abwenden,
will sehen, was aus ihnen wird;

Denn ein verkehrtes Geschlecht sind sie.
Kinder ohne jegliche Treue.
21 Sie haben meine Eifersucht erregt durch Ungötter,
mich gereizt durch ihre nichtigen Götzen,
So will auch ich ihren Eifer erregen durch ein Unvolk,
durch ein gottloses Volk sie erbittern."

7. Strophe: VV. 22—24

22 „Ja, das Feuer, das in mir entfacht ist,
brennt bis in der Hölle Tiefen,
Es verzehrt die Erde und ihr Gewächs,
entzündet die Grundfesten der Berge.
23 Unglück häufe ich auf sie, meine Pfeile brauche ich auf an ihnen:
24 Tod durch Hunger und Krieg, und bittere Seuche und Pest,
Und die Zähne der Raubtiere schick' ich über sie,
samt dem giftigen Gewürm im Staube".

8. Strophe: VV. 25—27

25 „Draußen vernichtet das Schwert,
und drinnen im Hause der Schrecken
Den Jüngling so gut wie die Jungfrau,
den Säugling wie den grauhaarigen Greis.
26 Da würde ich sagen: Ich wollt' sie verschwinden lassen,
vertilgen ihr Andenken unter den Menschen,
27 Wenn ich nicht scheute Kränkung durch den Feind,
daß es ihre Bedränger verkännten,
Daß sie sprächen: Unsere Hand war mächtig,
und nicht Jahwe hat all dies getan".

Zweiter Teil: VV. 28—42

Rechtfertigung des Verhaltens Jahwes gegen Israel

9. Strophe: VV. 28—31

28 Ja, ein Volk sind sie, bar alles Rates,
und Einsicht haben sie keine.
29 Wenn sie weise wären, würden sie's einsehen.
und bedenken, was ihnen bevorsteht.
30 Wie würde doch ein einziger tausend verfolgen,
und zwei zehntausend verjagen,
Hätte nicht ihr Fels sie verkauft, Jahve sie preisgegeben!
31 Denn nicht wie unser Fels ist ihr Fels:
so lautet das Urteil unserer Feinde!

10. Strophe: VV. 32—35 a. b.

32 „Ja, von Sodoms Weinstock stammt ihr Weinstock,
und von den Gefilden Gomorrhas.
Ihre Trauben sind giftige Trauben, mit gallenbitteren Beeren.
33 Drachengeifer ist ihr Wein, und schreckliches Otterngift.
34 Ist es nicht bei mir aufbewahrt,
versiegelt in meinen Vorratskammern?
35 a. b Mein ist die Rache und ich übe Vergeltung,
zur Zeit, da wanket ihr Fuß".

11. Strophe (Wechselstrophe): VV. 35 c. d—36

35 c. d Ja, nahe ist der Tag ihres Verderbens,
schnell kommt, was ihnen bevorsteht.
36 Denn richten wird Jahwe sein Volk,
seiner Diener aber sich erbarmen,
Wenn er sieht, daß jeder Halt geschwunden,
und dahin ist Knecht und Freier.

12. Strophe: VV. 37—39

37 Dann spricht er: „Wo sind ihre Götter,
der Fels, auf den sie vertraut,
38 Die das Fett ihrer Opfer aßen,
und den Wein ihrer Spenden tranken?
Sie sollen sich erheben und euch helfen,
zum Schutze für euch gereichen!
39 Sehet jetzt, daß ich, ja ich es bin,
und daß kein Gott ist neben mir:
Ich töte und lasse am Leben, schlage und heile
und niemand kann aus meiner Hand erretten".

13. Strophe: VV. 40—42.

40 „Fürwahr, zum Himmel erhebe ich meine Hand,
und spreche: So wahr ich ewig lebe:
41 Hab' ich mein blitzendes Schwert geschärft,
und greift meine Hand in den 'Köcher',
Dann nehme ich Rache an meinen Feinden,
und übe Vergeltung an meinen Hassern,
42 Mache trunken meine Pfeile von Blut,
und Fleisch soll fressen mein Schwert
Vom Blute Erschlagener und Gefangener,
vom Haupte der Führer des Feindes!"

Schluß (Abgesang): V. 43

43 'Jubelt zu, ihr Himmel, Jahwe',
jubelt zu, ihr Völker, mit seinem Volke!
Denn er rächt das Blut seiner Diener,
und nimmt Rache an seinen Feinden,
'Und übt Vergeltung an seinen Hassern',
und entsühnt das Land seines Volkes.

IV. Textkritische und exegetische Bemerkungen

Einleitung: VV. 1—3. — Himmel und Erde, d. i. die ganze Welt (Gn 1,1) ruft der greise Moses gegen sein Volk zu Zeugen und Richter auf (Dt 31,28; vgl. 30,19; 4,26) für die Mahnungen und Drohungen, die Verheißungen und Tröstungen, welche er als gotterleuchteter Prophet im Liede an sein Volk richtet. Wie Regen, Tau und Regenschauer die harte Erdscholle erweichen und tränken und das Wachstum der Saaten und Kräuter bewirken, so möge seine Lehre und Rede in die harten Herzen eindringen, sie erweichen und wirksam erfassen. Jahwes Namen will der Sänger verkünden: seine Macht in seiner Strafgerechtigkeit, seine Größe in seiner erbarmungsvollen Gnade. Im Strafen und im Erbarmen verherrlicht sich Gott und soll von Israel verherrlicht werden! Die ganze Welt soll Zeuge sein und Richter zugleich, „das Forum, vor welchem er Jahwes Gerechtigkeit und Israels Schuld nachweist" (*Klostermann* S. 269).

Der Eingang von V. 1 ist nachgeahmt bei Is 1,2. Lies וְתִזַּל LXX, Syr, Sam statt תִּזַּל. In V. 2 c. d ist, wie in 2 a. b, in den Vergleichungsworten der Artikel zu lesen, also כַּשְּׂעִירִם und כָּרְבִיבִים (*Schlögl*). Die Vergleichungen in V. 2 können, wie *A. Jaussen* (Coutumes des Arabes au pays de Moab p. 323 s, bezw. RB 1909, 575 f) zeigt, durch die klimatischen Verhältnisse Palästinas und des Ostjordanlandes illustriert werden. Den ersten Regen im Oktober, der gewöhnlich ein heftiger Gewitterregen ist und die ausgetrocknete Erdscholle anfeuchtet, benennen die heutigen Araber des Moabiterlandes mit el-'arîf, womit das hebr. Verbum ערף unserer Stelle zu vergleichen ist, dem also der Begriff des „Triefens, Fließens, sich Ergießens" zukommt. Dieselbe Bedeutung hat die Nebenform רעף. Siehe die Bemerkung von *Friedr. Delitzsch* OLZ 19 (1906) 166. Bezüglich des Ausdruckes שְׂעִירִם aber, der im A. T. nur hier vorkommt, verweist *Jaussen* auf das arabische Wort eš-ša'ra, das einen gegen Ende Februar einfallenden Regen bezeichnet, der für das Wachstum der jungen Kräuter und Saaten von Wichtigkeit ist.

I. Teil: VV. 4–27

1. Strophe: VV. 4–6. — Die erste Strophe enthält das Thema des 1. Teiles: *„Jahwe ist der vollkommene Fels Israels. Israel aber handelt freventlich gegen seinen Gott“*. Der erste Gedanke wird in den folgenden 3 Strophen aus den Tatsachen der Geschichte nachgewiesen. Drei Wohltaten Gottes werden in geschichtlicher Folge rühmend hervorgehoben, welche alle auf den Besitz des Landes der Verheißung abzielen; die Auserwählung Kanaans als Erbbesitz des Volkes Israel, die gnadenvolle Führung durch die Wüste zum Lande der Verheißung und endlich der Besitz des Landes selbst. Hiemit schließt der geschichtliche Rückblick ab. Er geht also über die Zeit des Moses nicht herab. Das spricht für die Entstehung des Liedes in der Zeit, welcher es durch die geschichtliche Einleitung (Dt 31,14–22) zugeschrieben wird. Ein späterer Dichter hätte nicht unterlassen, an die Herrlichkeit Israels unter seinen großen Königen David und Salomon zu erinnern.

Für das hohe Alter der Gottesbezeichnung הַצּוּר „der Fels“, die in diesem Liede in besonders markanter Weise von Gott (VV. 4. 15. 18. 30. 31), aber auch von heidnischen Göttern (VV. 31. 37) gebraucht wird, so daß manche Erklärer unser Lied als „das Felsenlied“ benannten, zeugen die Eigennamen aus mosaischer Zeit Num 1,5 אֱלִיצוּר, Num 1,6; 10,19 צוּרִישַׁדָּי: Num 1,10 פְּדָהצוּר Num 3,35 צוּרִיאֵל. Da das ganze Lied dahin abzielt, Israel, auch in seiner Verirrung, zum Vertrauen auf Gott aufzurichten, so wird daher dieser metaphorische Ausdruck in dem Sinne gebraucht, daß Jahwe, der Gott Israels, der Felsgrund dieses Vertrauens ist, weil er ein „Gott der Treue ist und ohne Fehl“ (V. 4), der als Vater und Schöpfer seinem Volke Dasein gab und Bestand. Redeweisen, wie „Jahwe, mein Fels“, „Fels meines Heiles“ und ähnliche kehren häufig wieder in den Psalmen, 1 Sam 2,2, bei Is 17,10; 30,29; Hab 1,12. S. *Hummelauer* S. 512 f; *Fr. Hommel*, Die Altisraelitische Überlieferung in inschriftlicher Beleuchtung S. 299. 319 f.

V. 5 a ist, wie er überliefert ist, verderbt. Zur Herstellung eines geeigneten Textes sind, wie die Kommentare zeigen, die verschiedensten Verbesserungsvorschläge gemacht worden, von denen die wenigsten befriedigen. Am besten dürfte der Vorschlag von *K. Budde* entsprechen. Er schreibt (S. 14 f): „Der Fehler steckt vor allem in dem letzten Worte מוּמָם. Es bedarf neben 5 b und nach dem ganzen Zusammenhang eines sehr starken Wortes: מוּם aber ist eher das gerade Gegenteil. Es heißt nicht „Schandfleck“, noch weniger, wie *Ehrlich* übersetzt, „Schändlichkeit“, sondern einfach „Fleck“, Fleck-

chen. macula, das Mindestmaß einer Verunreinigung. Erst durch die Verneinung entsteht eine starke Wendung: „kein Fleckchen daran“, „ohne Makel“ — „ganz rein“. So würde selbst בְּנֵי מוּם oder מוּם קָם hier nicht die ausreichende Kraft haben. Wenn man nun beachtet, daß umgekehrt אֵין עָוֶל für Jahwe 4 b α, was bei der überlieferten stichischen Schreibung genau über unserm Worte steht, nicht minder etwas Auffallendes an sich trägt, so mag die Vermutung gestattet sein, daß durch Versehen die Worte עָוֶל und מוּם ihre Stelle getauscht haben. Dann heißt 4 b α אֵל אֱמוּנָה וְאֵין מוּם (vgl. Hld 4,7), was allen Ansprüchen genügen würde. Für 5 a ergibt sich dann zunächst שִׁחֵת לוֹ לֹא בָּנָיו עַוְלָם. Nach Sam und LXX ist שִׁחֲתוּ einzusetzen: לוֹ und לֹא sind entweder Wahllesarten, von denen לוֹ den Vorzug verdienen dürfte, oder in dem לֹא steckt ein nachträglicher entrüsteter Einspruch gegen die Bezeichnung solcher Leute als Söhne Jahwes. Die Wendung שחת עול findet in השחיתו עול Ps 53,2 ihren Beleg. Ich glaube daher, daß gegen שִׁחֲתוּ לוֹ בָּנָיו עַוְלָם nichts einzuwenden wäre.“ Doch ist zu sagen, daß es einfacher ist, nach Ersetzung von מוּם durch עָוֶל nach Sam und Syr zu lesen בְּנֵי עָוֶל statt בָּנָיו עַוְלָם, so daß die Übersetzung lautet: „Schändlich handeln an ihm Frevlersöhne“. Damit ist das nach dem Zusammenhang erwartete „sehr starke Wort“ gegebeh, das dem 2. Gliede: „ein verkehrtes und verdrehtes Geschlecht“ wohl entspricht. Zu בני עול vgl. איש עול Spr 29,27. — In V. 6 ist an Stelle der Mehrzahl, dem Zusammenhang besser entsprechend, nach LXX ταῦτα — οὕτω zu lesen תִּגְמֹל כָּזֹאת: „Darfst du Jahwe solches antun?“ Das כ ist in ה verschrieben *(Budde)*.

2. *Strophe:* VV. 7—9. — V. 7 b wird statt בִּינוּ mit Vulg, Syr, TargO entsprechend dem vorausgehenden זְכֹר und dem folgenden שְׁאַל besser zu lesen sein Sing. בִּין. — V. 8 a lies בְּהַנְחִיל und 8 c Impf. יַצִּיב. — In V. 9 a ist mit Sam, LXX יַעֲקֹב zur 1. Vershälfte zu ziehen und zu lesen עַם יַעֲקֹב; am Ende von 9 b ist aber beizufügen יִשְׂרָאֵל, das unter dem gleichen Worte von 8 d leicht ausfallen konnte.

Sehr umstritten ist die Lesung und Deutung von 8 d. Der Grund liegt vor allem im Text der LXX zur Stelle: ἔστησεν ὅρια κατὰ ἀριθμὸν ἀγγέλων θεοῦ. Das würde für den 2. Halbvers als hebr. Text verlangen: לְמִסְפַּר בְּנֵי אֵל. Welche Auffassung das spätere Judentum in diesen Text hineinlegte, zeigt das Targ. Ps. Jon.: „Als der Allerhöchste den Völkern, welche aus den Söhnen Noes hervorgingen, die Welt zum Erbteil gab, als er die Alphabete und Sprachen den Menschensöhnen verteilte, warf er Lose mit den 70 Engeln, den Fürsten der Völker, und verteilte die Grenzen der Völker nach der Zahl der 70 Seelen Israels, welche nach Ägypten hinabzogen.“ (Bei

Driver S. 355 f). Hiemit verband sich noch die weitere Ansicht, daß Gott den einzelnen Völkern Engel zu Vorstehern und Beschützern gegeben (vgl. Dn 10,13. 20 f; 12,1), sich selbst aber Israel zugeteilt habe. Diese Lesung der LXX und die hiezu gegebene Erklärung hat nun aber, wie wir sehen werden, weder in der Textesüberlieferung ein genügendes Fundament, noch entspricht sie dem Kontext. Trotzdem wird sie von neueren Erklärern, wie *Stade* (Biblische Theologie I S. 83), *Bertholet, Steuernagel, Hauri, Budde, Marti, Rießler, Schlögl* (Die hl. Schriften des A. B. I S. 315; s. dagegen BZ 2 [1904] S. 8 f) vertreten. Was man nicht alles in einen Text hineinlegen kann, zeigen die Ausführungen von *Budde* (S. 17–19). Nur einige bezeichnende Stellen sollen hier hervorgehoben werden: „Daß am Schluß von V. 8 statt בני ישׂראל nach LXX ἀγγέλων θεοῦ בְּנֵי אֵל oder בְּנֵי אֱלֹהִים zu lesen ist (ersteres seit *Cheyne, Cornill, Herm. Schultz, Stade* fast alle Neueren), braucht kaum mehr bewiesen zu werden, und die sehr verschiedenen, aber gleich schwachen Begründungen von ישׂראל bei *Driver* und *König* bedürfen nicht erst der Widerlegung. Sonnenklar ist hier gesagt, daß der Höchste die Erde und ihre Bewohner in so viele Teile teilte, als es בְּנֵי אֱלֹהִים, d. h. Untergötter gab, so daß jedem Untergott sein Anteil zufiel .. Deutlich wird gesagt, daß Jahwe zu den בני אלהים gehörte und ebenso wie alle andern von עֶלְיוֹן, dem höchsten Gott, seinen Anteil erhielt“. Auch *Hauri* (S. 23 f) glaubt im Anschluß an *H. Gunkel* in seinen Ausführungen z. St. die „mythischen Motive“ hervorkehren zu müssen. Wie kühn aber die Behauptung *Buddes* ist, daß die Lesart der LXX ἀγγέλων θεοῦ „kaum mehr bewiesen zu werden braucht“, zeigt schon ein Blick auf die Textesüberlieferung der fraglichen Stelle. In 8 d lesen MT, Sam (alle Handschriften, wie *Aug. von Gall* in einer brieflichen Mitteilung an *K. Budde* S. 17 ausdrücklich bezeugt), Vulg, Syr, Targ O, Aq, Sym, Theod (s. *Field*, Orig. Hexapla z. St.) übereinstimmend בני ישׂראל. Angesichts dieser Textesbezeugung schon ist die Lesart der LXX recht fragwürdig, und dies um so mehr, als einige Handschriften derselben die Variante υἱῶν Ἰσραήλ bieten (s. BZ 2 [1904] S. 8 f und *Brooke-McLean*, The Old Testament in Greek z. St.), und diese Variante auch für LXX-Handschriften seiner Zeit von *Origenes* bezeugt wird. In der Tat entspricht auch die Lesart ἀγγέλων θεοῦ und die oben erwähnte spätjüdische Erklärung nicht dem Kontext.

Eine große Wohltat aus den Tagen der Vorzeit will der hl. Sänger dem Volke Israel vorführen, eine Wohltat, die einst den Vätern kundgetan wurde und von der die Erinnerung sich von Geschlecht zu Geschlecht fortpflanzte. V. 8 a spricht nun

davon, daß in der Zeit, da die Völker zerstreut wurden (Gn 10; vgl נִפְרְדוּ Gn 10,32), der Allerhöchste diesen ihre Wohnsitze zuteilte. Aber damals schon, so fährt der Dichter fort, indem er die große Israel erwiesene Wohltat Gottes einschärft, damals schon hat der Allerhöchste, obwohl das Volk Israel als solches noch nicht existierte, gleichwohl für dasselbe väterliche Vorsorge getragen und ihm seine künftigen Völkergebiete vorherbestimmt, so groß und so weit, wie sie der Zahl der Söhne Israels entsprechend sein würden[1]). Wie schon der Ausdruck „der Allerhöchste" עֶלְיוֹן in die Patriarchenzeit zurückweist (Gn 14), so noch mehr die offenbare Bezugnahme auf die den Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob wiederholt gegebene Verheißung des künftigen Besitzes des Landes Kanaan. Das begründende כִּי am Anfang von V. 9 aber schließt die Begründung an, warum der Allerhöchste schon von den Tagen der Zerstreuung der Völker und der Patriarchen an die Völkergebiete Kanaans für die Söhne Israels vorherbestimmte, weil eben Jakobs Volk der besondere Anteil, das auserwählte Volk Jahwes ist. Daß diese Auffassung der VV. 8. 9 wirklich die richtige ist, zeigen auch die beiden folgenden Strophen, welche den in den VV. 8. 9 angeschlagenen Gedanken in schöner Steigerung fortführen. Wie in Str. 2 die Rede ist von der göttlichen Vorherbestimmung Kanaans für Israel, so in Str. 3 von der gnadenvollen Führung des Volkes zum Lande der Verheißung und in Str. 4 von der Besitznahme und dem Genusse des herrlichen Erbteils selbst.

Beides aber, erstens, daß Gott in frei zuvorkommender Liebe den Nachkommen der Patriarchen das Ländergebiet der kanaanäischen Völkerschaften als Eigentum verheißen und vorherbestimmt hat, und zweitens, daß dies deshalb geschah, weil er in der Ausführung seiner Heilsordnung das Volk Israel zu seinem besonderen Eigentum und Volk erwählte, sind Wahrheiten, die im Pentateuch wiederholt vorgetragen und eingeschärft werden (fürs erste s. Gn 12,7; 13,15; 15,18—21; 17,8; 26,4; 48,4; Ex 6,8 und ö.

[1]) Weniger empfiehlt sich die auch von *Hummelauer* angenommene Auffassung *Klostermanns* (S. 284): „Da setzte er fest, bestimmte er Völkergebiete, solche Gebiete, die für ganze Völker ausreichend waren, den paar Söhnen Israels." Denn *Dillmann* scheint mit Recht zu bemerken, daß „מִסְפַּר nur als zweites Glied der Wortkette oder als Prädikat (Gn 34,30; Job 16,22; Is 10,19; Dt 33,6) den Begriff der Wenigkeit mit sich führt": und die Söhne Israels = „Jakobs Volk" (V. 9) sind eine Größe, die nicht mehr als ein kleines Häuflein bezeichnet werden kann.

fürs zweite s. Ex 19,5; Dt 7,6; 10,5); daher ist es nicht zu verwundern, daß diese Gedanken, die in der Seele des Moses mächtig leben, auch an unserer Stelle im Liede ihren wirkungsvollen Ausdruck finden. Wie sie stimmen für die Person des Moses, der sein Volk an die Grenzen Kanaans geführt hat, so passen sie auch für die Situation, in der das Lied entstanden ist, für den Zeitpunkt, da Israel in den faktischen Besitz des Landes der Verheißung gelangen soll, bezw. durch den Besitz des Ostjordanlandes (s. „Basan" in V. 14) teilweise schon gelangt ist. Unberechtigt ist es aber, wie es von vielen Kritikern geschieht, welche die mosaische Authentie des Liedes leugnen, aus dem Ausdruck „Tage der Vorzeit" schließen zu wollen, daß damit „Hörer vorausgesetzt seien, für welche alle diese Wohltaten (Gottes an Israel VV. 8—14) schon im grauen Altertum zurückliegen" (*Dillmann*; ähnlich *Steuernagel*, *Driver* u. a.). Die Worte: „Denk an die Tage der Vorzeit u. s. w." müssen einmal nicht notwendig auf alle in den VV. 8—14 aufgezählten Wohltaten Gottes an Israel bezogen werden, sondern sind, was das nächstliegende ist, auf die erste, unmittelbar folgende Wohltat Gottes in der Vorherbestimmung des Landes Kanaan für Israel, die schon in der Patriarchenzeit erfolgte, zu beschränken. Diese erste Wohltat ist ja der Grund und das Fundament für die beiden folgenden, die Ausführung. Und diese Auffassung wird durch die strophische Gliederung des Liedes bestärkt. Es bilden die VV. 7–9 wie eine Strophe des Liedes, so eine gedankliche Einheit für sich. Daß aber die Patriarchenzeit als „Tage der Vorzeit" von Moses bezeichnet werden konnte, unterliegt doch keinem Zweifel.

3. *Strophe:* VV. 10—12. Die Strophe schildert Gottes Schutz und gnadenvolle Führung während der Wüstenwanderung des Volkes Israel. Der Dichter geht von dem Gedanken aus: Israel war während seines Wüstenzuges den Gefahren und Schrecknissen der Wüste ausgesetzt. Daran knüpft er sofort den weiteren Gedanken an: es hat aber die zärtlichste Fürsorge, den liebevollsten Schutz seines Gottes bis an die Grenzen des Landes Kanaan erfahren.

V. 10 bietet verschiedene textkritische Schwierigkeiten. *Houbigant* (Notae Criticae in univ. V. T. libros I z. St.) hat nach Sam übersetzt: „corroboravit (sustentavit, aluit) eum in terra deserta, et in loco arenoso pinguem fecit eum". Andere (z. B. *Hummelauer*) übersetzen nach LXX (αὐτάρκησεν αὐτόν) und Targ O: „necessaria tribuit ei" oder „sufficientiam tribuit ei" (in terra deserta). Aber der Einwand von *Houbigant* gegen MT und Vulg: „Non *invenit* Deus populum Israel *in deserto*, in quod ab ipso Deo ductus est", ist nicht stich-

haltig. Muß denn der Dichter sprechen wie der Historiker? Und läßt nicht auch Os 9,10 Jahwe sagen: „Wie Trauben *in der Wüste fand* ich Israel", was mit Recht als Reminiszenz zu unserer Stelle angesehen wird. Die Lesung von MT und Vulg: „*Er fand es im Steppenland*" ist beizubehalten. Der Dichter will auf die Gefahren der Wüste hinweisen und dafür spricht, daß er die Schrecknisse des Wüstenaufenthaltes (vgl. Dt 8,15) im 2. Versglied sofort weiter ausmalt. Soweit stimmen in 10 b die alten Übersetzungen LXX, Syr, Vulg, Targ O, Aq, Sym mit dem MT überein. Daß auch LXX am Ende las יְשִׁמֹן zeigt die Wiedergabe mit ἐν γῇ ἀνύδρῳ. So oder ähnlich ist in LXX das hebr. יְשִׁמֹן wiedergegeben Ps 77 (78),40; 105 (106),14; 106 (107),4; Is 43,19 f. Die größte Schwierigkeit aber macht die offenbar verderbte Wortgruppe וּבְתֹהוּ יְלֵל. Die Übersetzung: „und in der Wildnis im Geheul der (wilden Tiere der) Einöde" wird mit Recht meist abgelehnt. *Dillmann* hat vorgeschlagen die Emendation וּבְתֹהוּ וְלֵיל = in dem Irrsal und der Nacht der Einöde. Aber die alten Übersetzungen haben: LXX ἐν δίψει καύματος, Targ O in loco sicco, Sym (s. Field) ἐν ἀτάκτῳ, ἀοικήτῳ. *Hummelauer* (S. 519) bemerkt dazu: „LXX ἐν δίψει, cui consonant Targ., videtur revocari ad lectionem בתלאובה pro בתהו ילל; cf. Os 13,5. Sym pro ילל scribit ἀοικήτῳ, qua voce LXX Dt 13,16(17) vertunt hebraeum תל; an hoc forte item revocamur ad lectionem תלאובה vel similem aliquam?" *Hum.* war auf der richtigen Spur. Doch hat er selbst Sam vorgezogen und im Anschluß teils an *Gesenius* (Thesaurus I 382 b) und teils an *Houbigant* übersetzt: et in iubilationibus incrassavit eum. Ist aber, wie Os 9,10 eine Reminiszenz zu V. 10 a, so Os 13,5: „Ich erkannte dich in der Wüste, im Lande der Dürre = בְּאֶרֶץ תַּלְאֻבוֹת eine Reminiszenz zu 10 b, (eine Bestätigung hiefür ist Os 13,6, wo der Gedanke von V. 15 wiedergegeben ist), so hätten wir, entsprechend den oben angeführten alten Übersetzungen, als ursprüngliche Lesart zu vermuten: וּבְתַלְאֻבוֹת יְשִׁמֹן = „*und in der Dürre der Wüste*". Dies führt den Gedanken der 1. Vershälfte tatsächlich weiter und von dieser Lesung aus erklärt sich auch die Textesverderbnis im MT und im Sam. Das singuläre, nur Os 13,5 und dann auch hier vorkommende Wort תלאובות, das vielleicht nicht mehr verstanden wurde, hat die Textesänderungen, d. h. die Textesverderbnisse bewirkt. — In 10 c. d lies mit LXX, Sam וַיְבוֹנְנֵהוּ und וַיִּצְּרֶנְהוּ. Desgleichen lies in 11 b וְעַל und 11 d וַיִּשָּׂאֵהוּ. Die Copula ו ist durch Haplographie im MT ausgefallen: im Sam und in den alten Übersetzungen ist sie an diesen Stellen fast überall ausgedrückt. 11 c. d ist Nachsatz zu 11 a. b, in dem der Dichter das Bild sofort auf Gott anwendet (s. Ex 19,4).

Die zärtliche Fürsorge Gottes wird in gehäuften Ausdrücken lebhaft ausgemalt: Er umgab es schützend (vgl. Ps 32[31],10), er nahm es in Acht, er behütete es wie seinen Augapfel. Dann wird das aus Ex 19,4 bekannte Bild vom Tragen auf „Adlersflügeln" weiter ausgeführt. Gut heißt es hiezu bei *Thalhofer-Wutz*² (S. 817 f): „Das schöne Bild wird so erklärt: wenn der Adler seine noch im Nest befindlichen Jungen fliegen lehren will, schwebt er so lange über dem Neste, bis die Jungen, durch seinen Flügelschlag angelockt, sich auch aus dem Neste erheben, um im Fliegen sich zu versuchen; ermatten sie und fangen sie an herabzustürzen, so faßt er sie und trägt sie auf seinem Fittig (Rücken) ins Nest zurück[1]) — ein herrliches Bild der väterlichen Bemühungen Gottes in der Befreiung (Ex 19,4) und Erziehung seines Volkes zur Selbstständigkeit während der 40 Wanderjahre in der Wüste . . . Das Tragen auf den Flügeln hat sich in allen Tatsachen des göttlichen Schutzes vom Auszuge bis zur Eroberung Kanaans . . . gezeigt. Gott allein, ohne Beihilfe eines andern, führte Israel, so daß ihm jede Entschuldigung zum Abfall benommen ist".

4. Strophe: VV. 13—14. — In V. 13 b ist mit Sam, LXX zu lesen (und zwar ohne י) Hi יַאֲכִילֵהוּ. Hiefür sprechen auch die Reminiszenzen z. St. bei Is 58,14 und Ps 81,17. Ebenso lies (ohne י) in 13 c nach Sam, LXX יֵנִקֵהוּ. — In V. 14 ist nach Gn 49,11 wohl besser zu lesen דַּם עֲנָבִים; ferner nach Vorschlag von *Klostermann, Ehrlich, Rießler* מִשְׁתֵּה statt תִּשְׁתֶּה MT, bezw. יִשְׁתֶּה LXX. חָמֶר bezeichnet wohl (nach der Wurzel חמר) den dunkelroten Wein. — Bei dem Ausdruck „Honig aus Felsen" ist an den Honig der wilden Bienen zu denken, die in alter Zeit viel häufiger als jetzt in Baumhöhlungen, Felsspalten, Erdlöchern sich ansiedelten. Mit „Öl aus Kieselgestein" ist das Öl des Ölbaums gemeint, der auch auf steinigem Boden gedeiht und einen Hauptreichtum Palästinas bildet. Vgl. Dt 8,8. Übrigens besagen diese dichterischen Redewendungen sachlich dasselbe, wie der sonst gebräuchliche Ausdruck: „das Land, das von Milch und Honig fließt". Vgl. Dt 31,20.

---

[1]) Dieser Zug wird von *S. Bochart* (Hierozoicon, ed. *Rosenmüller* II, II, 3 p. 762) nur als wahrscheinlich angenommen, von *Post* (Dict. of the Bible I s. v. Eagle) in Abrede gestellt, dagegen von dem englischen Forscher *Sir H. Davy*, Salmonia p. 87 auf Grund eigener Beobachtung als Tatsache bezeugt. S. das Zitat bei *S. R. Driver* p. 358. Auch *H. B. Tristram*, The Natural History of the Bible[2] p. 176 bringt das Zitat aus *Davy;* er hat aber gerade die charakteristischen Worte: „*holding them on their expanded wings when they appeared exhausted*" unterdrückt.

Die Strophe bringt also im Anschluß an die Wohltaten des Schutzes Gottes während der Wüstenwanderung die weitere Wohltat Gottes zur Darstellung: Jahwe bringt sein Volk in den gesicherten Besitz des Landes Kanaan; es ist dies ein königliches Erbteil; denn fett und süß sind seine Erzeugnisse; das Volk hat alles, was sein Herz begehrt. Die hervorragende Güte der Erzeugnisse des Landes der Verheißung wird dann in V. 14 noch weiter in 3 Distichen ausgeführt. Die Worte: „Dickmilch der Rinder, und süße Milch der Ziegen“ bilden aber einen Vers für sich, wie die beiden folgenden Distichen zeigen, in denen einerseits „fette Lämmer und Widder“, und „Basanstiere und Böcke“, andererseits „Nierenfett des Weizens“ und „Traubenblut“ sich entsprechen. Der Ausdruck „Fett der Lämmer“ in 14 c steht mit dem Verbot Lev 3,17; 7,23 nicht in Widerspruch. Anders spricht der Gesetzgeber, anders der Dichter. „Fett“ bedeutet ja auch einfach „das Beste, Vorzüglichste“, daher = die fettesten Lämmer und Widder. Dafür spricht auch der folgende Ausdruck: „Nierenfett des Weizens“ = bester, vorzüglicher Weizen. Das Land Basan war gerade durch seine Rinderherden und Stiere, und durch seinen vorzüglichen Weizen hochberühmt.

5. *Strophe:* VV. 15–17 (18). — Den bisher geschilderten Wohltaten Gottes setzt nun der Dichter Israels Undank und Sünde entgegen. Moses sieht, vom Geiste Gottes erleuchtet, Israels Abfall von seinem Gotte und dessen Götzendienst voraus. Er führt das im Liede aus, was in der Einleitung Dt 31,16. 20. 29 gesagt ist.

Als V. 15 a ist mit Sam, LXX einzusetzen וַיֹּאכַל יַעֲקֹב וַיִּשְׂבַּע. Vgl. auch Dt 31,20; Neh 9,25 f. — In V. 15 b lies mit Sam יִשְׁמַן ohne ו. Moses schildert, was in Zukunft geschehen wird. יְשֻׁרוּן ist ein Ehrenname Israels (von ישר mit der Deminutivendung ־וּן zum Ausdruck der charitativen Bedeutung), und findet sich nur noch Dt 33,5 26 und Is 44,2. LXX übersetzt ἠγαπημένος, Vulg hier *dilectus*, aber sonst *rectissimus* = etwa „Biedervolk“. Aq, Sym, Theod εὐθύτατος. — Die Worte שָׁמַנְתָּ עָבִיתָ כָּשִׂיתָ sind ein Zusatz zu V. 15 b, wie die Wiederholung des Verbums שמן, und der plötzliche Übergang in die 2. Person (so MT und Sam) zeigen. In LXX, Vulg, Syr ist der Zusatz durch Übersetzung in der 3. Person an den Kontext angeglichen. Auch die strophische Gliederung erweist den Satz als überschüssig. Das nur hier stehende Verbum כשה bedeutet wohl „sich mästen, wohlgenährt sein“, so daß 3 synonyme Ausdrücke beabsichtigt sind: „Du bist fett, feist, wohlgenährt“. — In V. 17 d lies mit LXX οἱ πατέρες αὐτῶν = אֲבֹתָם. V. 18 aber ist, ähnlich wie der obige Zusatz zu 15 b, durch den plötzlichen Übergang in die 2. Person als Zusatz erkennt-

lich. Dazu wiederholt der Vers inhaltlich nur 15 c. d und auch die Strophik des Liedes spricht gegen seine Zugehörigkeit zum Text.

6. Strophe: VV. 19—21. — In V. 19 bereitet der überlieferte Ausdruck מִכַּעַס Schwierigkeit. In LXX stehen 2 Verba: καὶ ἐζήλωσεν καὶ παρωξύνθη δι' ὀργήν. Da auch Syr und TargO im 1. Versglied übersetzen: „und er erzürnte", so wird der ganze Vers herzustellen sein, wie folgt: וַיַּרְא יה' וַיִּכְעַס וַיִּנְאַץ וגו'. Das am Anfang von V. 20 stehende ויאמר ist ein Zusatz, womit der Leser auf den Beginn der direkten Rede hingewiesen wird. In 20 d lies besser אֱמֻנָה statt אֵמֻן. In der Übersetzung der LXX ist die anthropomorphistische Redeweise „ich will sehen" durch die Wiedergabe mit δείξω = אַרְאֶה Hi unterdrückt. Aber dieses bei LXX nicht ungewöhnliche Verfahren begründet keine Änderung der Lesung des MT.

Die Strophe schildert den Zorn Gottes über das abtrünnige Volk. Wenn aber Gott dem Volke seine Huld und Gnade entzieht, kann sein Ende nur ein unglückliches sein. Der Grund, warum Gott sich vom Volke abwendet, ist dessen Verkehrtheit und Treulosigkeit. Der durch den Abfall zum Götzendienst schwer beleidigte Gott wird seine treulosen Kinder strafen durch ein gottloses Volk, ein Unvolk, d. h. durch ein wildes, grausames, heidnisches Volk, das als Geißel Gottes das untreue Volk Israel züchtigt. Eine nähere Bestimmung des Feindes ist in dem allgemeinen Ausdruck „Unvolk" nicht gegeben. Es ist verfehlt, zu sagen, daß ein bestimmtes Volk, sei es die Aramäer von Damaskus oder die Chaldäer, bezeichnet wird. Darum ist auch der Schluß aus der Annahme dieses oder jenes Volkes auf die zeitliche Entstehung des Liedes, wie es von der neueren Kritik beliebt wird, ungerechtfertigt. Der Prophet deutet nur im allgemeinen an, daß Israel wegen seines Abfalls zu heidnischem Götzendienst durch ein heidnisches Unvolk gestraft wird. In quo quis peccaverit, in eo punietur. Erfüllt wurde das Prophetenwort so oft, als Israel wegen seiner Abgötterei von Heidenvölkern gezüchtigt wurde.

7. *Strophe:* VV. 22—24. — Die in der vorausgehenden Strophe nur im allgemeinen angekündigten Strafen werden in dieser und der folgenden Strophe genauer umschrieben. Der Dichter malt zuerst die Strafen der Hungersnot und der Pest, dazu die Gefahren, welche ob der Verödung des Landes vonseiten wilder Tiere und Schlangen drohen. Wenn Gott den befruchtenden Regen nicht spendet, wenn die Sonnenglut bis in die tiefen Täler hinein allen Pflanzenwuchs verzehrt, dann entsteht Hungersnot und diese hat im Gefolge Seuche und Pest. Dies wird sein die Strafe wegen des Mißbrauchs der herrlichen, von Gott so reich-

lich gegebenen Güter des Landes, das „von Milch und Honig fließt". Gut bemerkt *Hauri* (S. 36) zu diesen und den folgenden Versen: „Das Gerichtsgemälde unseres Liedes trägt nicht das Gepräge einer genau zu bestimmenden Zeit an sich, sondern läßt uns bloß erkennen, daß in Israel Schrecken und Tod herrschen, und daß das Schwert unbarmherzig niedermacht, was ihm in den Weg kommt". Das ist eine Bestätigung dessen, was oben zu V. 21 über das „Unvolk" gesagt wurde.

V. 22 a. b wird Jer 15,14; 17,4 verwendet. 22 c. d lies mit Sam, LXX תאכַל und תלַהֵט ohne ו und ebenso mit LXX תיקַד ohne ו, bezw. besser mit Jer 15,14; 17,4 und Sam Ho תיקד. In 22 a ist (vgl. Job 31,12) das Perfectum קָדְחָה als Relativsatz zu nehmen (*Budde*); denn in V. 21 ist schon gesagt, daß das treulose Volk Israel Jahwes Eifer erregt hat; und im Anschluß hieran schildert V. 22 die Wirkungen des Eifers = des Feuers, das in Jahwe entbrannt ist. — V. 23 lies אסְפָּה von יסף Hi aufhäufen; vgl. 2 Sam 12,8. — V. 24 a. b bietet nach der Lesung des MT Schwierigkeit. Die Übersetzung von *Dillmann*: „Ausgesogene von Hunger und verzehrte von Pestglut und von bitterer Seuche, und den Zahn von Tieren lasse ich gegen sie los u. s. w.", und dazu die Deutung von 24 a. b als eines vorausgeschickten Zustandssatzes ist wohl hart. Es fehlt da die rechte Verbindung mit V. 23, welcher doch eine Aufzählung der „Pfeile" Jahwes erwarten läßt. *Klostermann* entscheidet sich für den Text des Sam und übersetzt: „Saug' aus (= Impv מְזֵה), Hunger, und fresset darauf los (= Impv וּלְחֻמִי), Seuche und giftige Pest!" Mehr empfiehlt sich die von *Ehrlich* vorgeschlagene Emendation ממתי für מְזֵי. Denn „ממתי רעב" ist Hungertod. Die Korruption entstand dadurch, daß das anlautende Mem wegen des vorhergehenden Mem (בם V. 23) wegfiel". In וּלְחֻמִי Sam statt ולחמי MT dürfte das Nomen לָחֶם „Kampf, Krieg" zu suchen sein: vgl. Sir 12,5 כלי לחם und Richt 5,8 אָז לָחֶם שְׁעָרִים „Kampf an den Toren" (s. *Zapletal*, Das Buch der Richter S. 75). Das auslautende י von לַחֻמִי Sam ziehe zum folgenden Worte und lies ירשף. Lies endlich noch mit Sam מרירים. So ergibt sich der Text: מְמֹתֵי רָעָב וְלָחֶם יְרֶשֶׁף וְקֶטֶב מְרִירִים = „Tod durch Hunger und Krieg, und bittere Seuche und Pest". Eine solche Aufzählung wird nach V. 23 erwartet und dieselbe wird auch 24 c. d und V. 25 fortgesetzt.

8. *Strophe:* VV. 25—27. — Die Strophe beschreibt die Greuel des Krieges: außerhalb der Städte werden die Jünglinge und Männer durch das Schwert des Feindes getötet, innerhalb der Mauern gehen die Frauen, die unmündigen Kinder und die altersschwachen Greise durch die Schrecken des Krieges zugrunde.

Und so groß sind die Strafen, welche Gott über sein treuloses Volk verhängt, daß diese zur gänzlichen Vernichtung desselben führen würden, wenn nicht Gott um seiner eigenen Ehre willen den gänzlichen Untergang abwendete und so sich eines Restes erbarmte. Der Feind würde in seinem Hochmut Gott die Ehre nehmen, ihn kränken mit dem stolzen Hohn, daß seine Hochmacht und nicht Jahwes Willen dies alles getan. Da verlangt es die Ehre Gottes, daß der Feind nicht übermächtig werden darf und das Volk Israel nicht gänzlich austilgen kann. Hiemit ist ein Gedanke vom Dichter ausgesprochen, der später (VV. 35c. d und 36) zur Verherrlichung des göttlichen Erbarmens den Höhepunkt des Gedichtes bildet.

In V. 26 lies mit Syr וְאָמַרְתִּי (*Schlögl*). Die Wortgruppe אפאיהם haben Vulg, Syr, Aq aufgelöst zu אַף אי הם = ubinam sunt? Sam und Targ O zu אפיהם = „mein Zorn" (Gegenstand meines Zornes) „sind sie". Jedoch im Einklang mit 26 b und nach LXX διασπερῶ αὐτούς wird es besser sein, eine Imperfektform mit Suffix anzunehmen, sei es mit *Dillmann*, *Fürst* von פאה = פעה Hi = ich will sie wegblasen, oder mit *König* und *Gesenius-Buhl* von arab. fa'a = Hi ich will sie zerschlagen, zerspalten, oder nach der Emendation von *Grätz* אֲפִיצֵם = ich will sie zerstreuen.

II. Teil: VV. 28—42.

Nachdem der hl. Sänger die über das treulose Volk kommenden Strafen geschildert hat, geht er *zur Rechtfertigung des Verhaltens Jahwes gegen Israel über*. Israel wird streng, jedoch gerecht bestraft; in der äußersten Not aber wird sich Gott um seiner treuen Diener willen des Volkes erbarmen.

9. *Strophe:* VV. 28—31. — Der Prophet hält Israel zuerst entgegen seine Torheit, weil es nicht einsehen wollte, wohin es durch seinen Abfall von seinem Bundesgotte kommen mußte. Wie *Klostermann, Dillmann* u. a. mit Recht betonen, redet von V. 28 an der Dichter: „Denn das Folgende ist eine durch die Rede Jahwes veranlaßte Reflexion des Dichters über das verblendete Israel" und „in V. 30, der doch mit V. 28. 29 untrennbar verknüpft ist, redet der Dichter offenbar von Jahwe in der 3. Person" (*Kl.*). Unrichtig ist ferner die vielfach vertretene Auffassung, als ob hier der Dichter vom heidnischen Feind spreche; denn wie wiederum V. 30 zeigt, ist es das Volk Israel, von dem die Rede geht. Dieses hat Jahwe preisgegeben; dahin aber mußte es kommen, weil eben Israel in seinem Unverstand verblendet nicht einsehen wollte, was es für ein Ende mit ihm nehmen müsse. Moses

spricht als Prophet vom Standpunkt der Zukunft aus, indem er die Sünde des Volkes und die Strafe als bereits eingetreten voraussetzt. Es ist ja das Lied nicht allein für das Israel der Zeit des Moses, sondern noch vielmehr für die künftigen Geschlechter bestimmt (s. die Einleitung Dt 31,16—21). Auch der entrüstete Ausruf des Dichters V. 30 a. b geht, wie *Budde* (S. 33 f) richtig bemerkt, auf Israel: „Wie würde ein einziger (von Israel) tausend (der Feinde) verfolgen, und zwei zehntausend verjagen, hätte sie nicht (ob ihrer Untreue und Verblendung) ihr Fels verkauft, Jahwe sie preisgegeben". Der Vers bezieht sich auf die Verheißung Lev 26,8: „Fünf von euch sollen hundert in die Flucht schlagen, und hundert von euch sollen zehntausend in die Flucht schlagen, sodaß eure Feinde vor euch dem Schwerte verfallen". Auf unsern Vers aber beruft sich wieder Josue in seinen letzten Ermahnungsreden an das Volk (23,10): „Ein einziger von euch jagt tausend vor sich her, denn Jahwe, euer Gott, kämpfte selbst für euch, wie er es euch verheißen hatte". Hätte nur das Volk Israel in der rechten Einsicht seinem Gotte die Treue bewahrt, so hätte es Jahwe nicht seinen Feinden ausgeliefert und diese hätten es nicht besiegen können. Hiefür, sagt der Dichter, sind unsere Feinde selbst die Schiedsrichter, da sie die Ohnmacht ihres Felsgrundes, ihrer Götter, gegenüber dem Felsgrund Israels, der Macht Jahwes eingestehen.

Die Lesung פְּלִילִים MT, Sam und die Deutung „iudices, arbitri" Vulg. Syr, Targ O ist beizubehalten und nicht nach LXX ἀνόητοι = אֱוִילִים oder אֱלִילִים abzuändern, wie dies z. B. von *Ehrlich* und *Rießler* geschieht. Auch die Änderung *Buddes*: „unsere Götter sind allzumal Götzen" ist in der Textesüberlieferung nicht begründet.

10. Strophe: VV. 32—35 a. b. — Diese Verse bilden die Gegenstrophe zu den VV. 28—31. In der vorhergehenden Strophe hat der Dichter durch den Hinweis auf den Unverstand des Volkes das Verhalten Gottes gerechtfertigt. Nun führt er, wie die VV. 34. 35 a. b zeigen, (V. 34 aber ist enge verbunden mit V. 33 und somit auch mit V. 32), Gott selbst redend ein. Das V. 32 einleitende beteuernde כִּי nimmt das כִּי von V. 28 wieder auf. Ein neuer, noch stärkerer Rechtfertigungsgrund für das Verhalten Gottes wird mit den Worten Gottes selbst in der Gegenstrophe vorgeführt. Nicht von den Feinden also, wie des öfteren unrichtig gedeutet wird, sondern von Israels Untreue und Entartung gelten die scharfen Anklagen Gottes (s. *Klostermann* S. 328 ff). Der Herr hatte sein Volk als edlen Weinstock aus Ägypten geholt, um es als auserlesene Rebe im Lande der Verheißung einzupflanzen. „Die in V. 32 f verwen-

deten allegorischen Ausdrücke werden auch sonst oft in bezug auf Israel gebraucht: der Weinstock (Os 10,1; Is 5,2; Jer 2,21; Ps 80,9 ff) und die Zusammenstellung mit Sodom (Is 1,10; 3,9; Jer 23,14; Ez 16,46 f)" (*Ed. König* z. St.). Wie ist aber der edle Weinstock Israel entartet? Es ist zu einem Sodomsvolk geworden. Im Anschlusse an diese Stelle sagt Isaias 1,10: „Hört das Wort Jahwes, ihr Fürsten Sodoms, vernimm die Weisung unseres Gottes, Volk Gomorrhas!" Mit den stärksten Bildern wird die religiös-sittliche Entartung des Volkes gegeißelt. Da ist es begreiflich, daß Jahwe sich von diesem Volke abwendet und es seinen Feinden preisgibt. Er, der Allwissende, kennt alle Schandtaten und Verbrechen dieses künftigen Sodomsgeschlechtes, genau so, wie in den Archiven der Fürsten alle Vorkommnisse aufgezeichnet und aufbewahrt werden. Nichts wird in Vergessenheit geraten. Zur gegebenen Zeit, wenn das Unheil über das Frevlervolk hereinbricht, wird Jahwe gerecht und streng allen Abfall und alle Untreue ahnden.

V. 34 lies mit Sam קָנִים statt כָּמֻס MT; vgl. LXX συνῆκται Sym ἀπόκειται, Syr, Vulg conditus. — V. 35 a ist mit Vulg, Syr, Targ O zu lesen: לְיוֹם נָקָם וְשִׁלֵּם. Auch LXX hat das Verbum ἀνταποδώσω. Vgl. 41 d und Röm 12,19; Hebr 10,30. Infolge der verderbten Lesart יְשַׁלֵּם entstand bei Sam die Lesart לְיוֹם, LXX ἐν ἡμέρᾳ, die „doch nur aus dem nächsten Stichos entnommen ist, wozu aber kein Grund vorlag, da beide Zeilen auch dann noch nicht synonymen Parallelismus besitzen" (*Ed. König*).

11. Strophe (Wechselstrophe): VV. 35 c. d—36. — In dieser Strophe (Wechselstrophe) spricht, da V. 36 von Jahwe in der 3. Person die Rede ist, wieder der Dichter. Mit dem beteuernden כִּי nimmt er das Wort Gottes vom nahenden Strafgericht V. 35 a. b auf. Wie in den beiden vorhergehenden Strophen ist auch hier vom Volke Israel die Gerichtsdrohung zu verstehen. Die Wechselstrophe bildet den lyrischen Höhepunkt des Gedichtes; sie bringt den Grundgedanken desselben zum Ausdruck: *Der gerechte Gott wird das treulose Volk richten, seiner treuen Diener aber wird er sich in der höchsten Not erbarmen.* Daß diese Auffassung von V. 36 a. b aber wirklich zutrifft, zeigt die folgende Erwägung: Nachdem Gott selbst das Gericht über das Sodomsvolk angekündigt hat, fügt der hl. Sänger bekräftigend bei: „Ja, nahe ist der Tag ihres Verderbens . . ., *denn richten wird Jahwe sein Volk*". In diesem Sinne ist das letztere Versglied verwendet Hebr 10,30 wie der dortige Kontext lehrt. Auch im Zusammenhang des Liedes kann V. 36 a nicht den Sinn haben: „Jahwe wird Recht

schaffen seinem Volke", nämlich gegenüber seinen Feinden. Diese Auffassung wird hauptsächlich von jenen Erklärern vertreten, welche zu Unrecht, wie gezeigt worden ist, die beiden vorhergehenden Strophen auf Israels Feinde beziehen. Besagt aber V. 36 tatsächlich, daß Jahwe in seiner Gerechtigkeit das unverständige und entartete Sodomsvolk richten wird, so wird doch auch in diesem strengen Gericht Gottes Erbarmen nicht fehlen: „*seiner*" (treugebliebenen) „*Diener aber wird Jahwe sich erbarmen*". Dann, wenn schon alles verloren scheint, im Augenblick der höchsten Not, greift der barmherzige Gott zu Gunsten seiner treuen Diener ein. Dieses Versglied wird von den makkabäischen Brüdern (2 Mach 7,6) zitiert mit den Worten: „Gott der Herr sieht es und erbarmt sich gewiß unser, gleichwie Moses im Liede, in dem er rückhaltlos droht, verkündigt hat: Und seiner Diener wird er sich erbarmen".

12. Strophe: VV. 37—39. — Der Dichter führt wieder Gott redend ein, der in scharfen, ironischen Worten die Torheit und Nutzlosigkeit des Götzendienstes des abtrünnigen Volkes Israel geißelt. Nach heidnischem Aberglauben verzehrten die Götzen die dargebrachten Opferspenden. Vgl. Dn 14,5. 11. Im babylonischen Flutbericht heißt es: „Ich (Utnapištim) opferte ein Opfer, machte eine Spende auf dem Gipfel des Berges . . . Die Götter rochen den schönen Duft, die Götter sammelten sich wie Fliegen über dem Opfer". Und mit solchen Opferspenden glauben die abtrünnigen Israeliten nicht sparen zu sollen. Ganz umsonst aber bauen sie auf solchen eitlen, haltlosen Felsgrund. Es ist ein törichtes, unnützes Bemühen, solche nichtige, machtlose Götzen zu Hilfe zu rufen. Ein geschichtlicher Kommentar zu diesen Worten Gottes ist das Buch der Richter. Vgl. z. B. 10,6—16. Wie hier, so sagt Richt 10,14 der Herr zu den Israeliten, welche den Ba'alen und Astarten dienten: „Geht und schreit zu den Göttern, die ihr euch erwählt habt; sie mögen euch erretten zur Zeit eurer Drangsal!" Zur Zeit der Not mußten daher die Israeliten zur Einsicht kommen, daß Jahwe allein der wahre, allmächtige Gott, der Herr über Leben und Tod ist (vgl. 1 Sam 2,6; Os 6,1; Tob 13,2: Weish 16,13), dessen Macht niemand entrinnen kann (vgl. Is 43,13; Job 10,7). Jahwe allein also hat das Volk immer und allzeit seine Errettung von den Feinden zu danken. Jahwe allein ist der Fels Israels.

V. 37 a lies mit Sam אַיֵּה. — V. 38 b ebenso mit Sam וישתו (das ו copul. ist im MT durch Haplographie ausgefallen) und נִסְכָּם oder besser נִסְכֵּימוֹ *(Schlögl)* wegen des Parallelismus mit זְבַח ימו

V. 38 d ist statt des verderbten יְהִי MT mit Sam, LXX, Vulg, Syr, TargO zu lesen יִהְיוּ. — In 39 a wird e i n אֵין von *Schlögl* als überschüssig gestrichen und ferner der letzte Stichus „und niemand kann aus meiner Hand erretten" als aus Is 43,13 eingedrungen bezeichnet und daher getilgt. Letzteres geschieht auch von *Marti, Rießler, Hauri*. Doch dürften diese Streichungen nicht hinreichend begründet sein. Die beiden letzten Verse sind wohl als Langzeilen, bezw. Tristichen beabsichtigt und „ein volltönender Abschluß ist an sich wohl am Platze, und der Übergang zu V. 40 wird dadurch erleichtert" *(Budde)*. Man beachte nur den Anfang von V. 40: „Fürwahr, zum Himmel erhebe ich *meine Hand*" (concatenatio).

13. Strophe: VV. 40—42. — Die vorhergehende Strophe gipfelt in dem Nachweis, daß Jahwe allein das ins Elend geratene Volk erretten kann. Sieht dies Israel ein, wendet es sich von den nichtigen Götzen ab und kehrt es in Bußfertigkeit zu seinem Gotte zurück, dann wird er in seiner Barmherzigkeit Rettung schaffen in der Vernichtung der Feinde. Denn Israels Feinde, des treuen Volkes Feinde, sind auch Gottes Feinde: „nachdem sie ihre Aufgabe, Israel zu züchtigen, erfüllt, und Gott sich seines Volkes zu erbarmen beschlossen, sind sie *seine* Feinde" *(Dillmann)*. In feierlicher Weise, durch einen Eidschwur, sichert der Herr dem Volke Israel die Vernichtung der Feinde zu. In anthropopathischer Redeweise überträgt der Dichter das Erheben der Hand zum Himmel, den Gestus des Schwures bei Menschen, auf Gott selbst. Dann läßt er die Schwurformel folgen: „So wahr ich ewig lebe!" Wieder in anthropopathischer Weise wird Jahwe in seinem Kampfe gegen seine und Israels Feinde als furchtbarer, unwiderstehlicher Kriegsheld (vgl. Ex 15,3) geschildert, der nicht ruht, bis nicht die Feinde gänzlich vernichtet und so für ihre Untaten bestraft sind. „Aus der inneren Empörung über die Untaten der Feinde sind die wild kriegerischen Bilder zu erklären" *(Dillmann)*. Hiemit ist aber der Nachweis erbracht, daß Jahwe wirklich der Fels Israels und gerecht und gerade in all seinem Tun ist (V. 4), daß er in Gerechtigkeit richtet sein Volk, seiner treuen Diener aber sich erbarmt (V. 36). Mit einem Jubelruf auf Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit kann daher der hl. Sänger sein Lied beschließen.

In V. 41 b ist mit *Gunkel* (bei *Hauri* S. 51) zu lesen בְּאַשְׁפָּה statt בְּמִשְׁפָּט. Der Parallelismus mit 41 a, die Ausdrucksweise selbst, und dann die Analogie mit 42 a. b sprechen dafür, daß hier eine Waffe genannt ist. Metrisch entspricht weniger der Vorschlag von *Ehrlich*, nach Thr 3,13 zu lesen בְּנֵי אַשְׁפָּה. — Die Bedeutung von

פרעות (פֶּרַע) in V. 42 d ist doch wohl „Fürst, Führer". S. *V. Zapletal*, Das Buch der Richter S. 71 zu Richt 5,2. LXX: ἀπὸ κεφαλῆς ἀρχόντων ἐχθρῶν. Der Sinn ist also: „Das letzte Opfer des Racheschwertes ist der Oberanführer der Feinde, in dem ihre ganze Macht zur persönlichen Spitze ausläuft" *(Oettli)*.

Schluß (Abgesang): V. 43. — Der kurze Jubelruf, mit welchem das Lied abschließt, bietet angesichts der verschiedenen Textesüberlieferung im MT und LXX nicht geringe textkritische Schwierigkeit. Daß die beiden Stichen (Varianten) der LXX καὶ προσκυνησάτωσαν αὐτῷ υἱοὶ θεοῦ und καὶ ἐνισχυσάτωσαν αὐτῷ πάντες ἄγγελοι θεοῦ als ursprünglich nicht in Frage kommen, wird fast allgemein zugegeben. Andererseits erwartet man aber zu 43 a MT ein entsprechendes Versglied, in welchem aufgefordert wird, *Jahwe*, dem Sieger über die Feinde, dem Erretter seines Volkes zuzujubeln. Ein Versglied, in welchem der Name Jahwe genannt wird, ist mit Notwendigkeit zu erwarten, und da es im MT fehlt, zu ergänzen; denn in den folgenden Versgliedern heißt es nur: „*er* rächt das Blut seiner Diener, *er* nimmt Rache an seinen Feinden u. s. w." In den vorausgehenden beiden Strophen kommt aber der Name Jahwe, da dieselben in der 1. Person gesprochen sind, nicht vor. *Hauri* dürfte daher Recht haben, wenn er nach LXX εὐφράνθητε, οὐρανοί, ἅμα αὐτῷ als erstes Versglied הַרְנִינוּ הַשָּׁמַיִם לִיהוה in den Text aufnimmt. ἅμα αὐτῷ dürfte zunächst entsprechen einem יַחְדָּו, das aber aus לִיהוה, das ja, wie gesagt, notwendig erwartet wird, verderbt ist. Jahwe aber, dem Fels Israels, muß der Jubel im Abgesang gelten, direkt und unmittelbar, und nicht seinem Volke; das geht auch aus den folgenden Begründungen des Jubels hervor, die sich ja auf den Schwur Jahwes in der vorausgehenden Strophe beziehen. Mit dem nach LXX hergestellten ersten Versglied: „Jubelt zu, ihr Himmel, Jahwe" steht der Abgesang zugleich auch im schönsten Einklang mit dem Eingang V. 1. Gilt aber Jahwe selbst direkt und unmittelbar der Jubelruf, so ist in V. 43 b die Lesart der LXX „jubelt zu, ihr Völker, *mit* seinem Volke" vorzuziehen = עִם עַמּוֹ. Daß das עִם vor עַמּוֹ leicht ausfallen konnte, begreift sich unschwer. Es wird also, wie in V. 1, das ganze Universum, die ganze Welt aufgefordert, Jahwe durch Jubel zu ehren. Nimmt man noch mit LXX das Versglied auf: „und er übt Vergeltung an seinen Hassern" = 41 d entsprechend zu 43 d = 41 c, so erhalten wir 3 Distichen, welche im Anklang an die unmittelbar vorhergehende Strophe die Wahrheit des Schwures Jahwes, des Siegers und Erretters seines Volkes, jubelnd bekräftigen. — In 43 f ist aber mit Sam. LXX, Vulg zu lesen: אַדְמַת עַמּוֹ. Durch die Ausrottung der Götzendiener ist das Land der Verheißung wieder gereinigt, entsühnt und geheiligt.

Der erste Artikel der Quaestio disp. de Caritate des hl. Thomas

Von **Johann Stufler** S. J.—Innsbruck

Wie den Lesern dieser Zeitschrift bekannt ist, sind im Freiburger „*Divus Thomas*" gegen meine Erklärung der Lehre des hl. *Thomas* über das Wirken Gottes in den Geschöpfen bereits zwei Abhandlungen von verschiedenen Autoren erschienen (vgl. 47 [1923] 369—390 u. 533—564). Nun folgt schon der dritte, lateinisch abgefaßte, aus der Feder des Görzer Theologieprofessors Dr. Fr. Žigon unter dem Titel: „S. Thomae a. 1 de Caritate et praemotio physica" (D. Th. 2 [1923] 24—34). Ich sehe darin ein Zeichen, daß man auf thomistischer Seite meinem Werke „*D. Thomae Aqu. doctrina de Deo operante*" eine nicht gewöhnliche Beachtung schenkt und dasselbe nicht durch bloße Proteste abfertigen zu können glaubt. Eine offene Aussprache von beiden Seiten, wenn sie mit wissenschaftlichem Ernste geschieht, kann gewiß nur dazu beitragen, die Lehre des hl. *Thomas* tiefer und allseitiger zu erfassen.

Ž. richtet seinen Angriff hauptsächlich gegen die in meinem Werke S. 204—210 und 357—362 gegebene Interpretation vom a. 1 de Caritate. Dort bekämpft *Thomas* die Ansicht des Lombarden, daß die caritas nichts Geschaffenes, sondern der Hl. Geist sei, insofern er die Seele unmittelbar durch sich selbst und nicht durch einen geschaffenen Habitus zum Akte der Liebe bewege. Zum Verständnis der Kontroverse ist es notwendig, die Gegengründe des hl. *Thomas* hier anzuführen.

„Sed haec opinio omnino stare non potest. Sicut enim naturales actiones et motus a quodam principio intrinseco procedunt, quod est natura, ita et actiones voluntariae oportet, quod a principio intrinseco procedant. Nam sicut inclinatio naturalis in rebus naturalibus appetitus naturalis nominatur, ita in rationalibus inclinatio apprehensionem intellectus sequens actus voluntatis est.. Possibile est autem, quod res naturalis ab aliquo exteriori agente ad aliquid moveatur non a principio intrinseco, puta cum lapis proicitur sursum. Sed *quod talis motus vel actio non a principio intrinseco procedens naturalis sit, omnino est impossibile, quia in se contradictionem implicat.* Unde, cum contradictoria esse simul non subsit divinae potentiae, nec hoc a Deo fieri potest, ut motus lapidis sursum, qui non est a principio intrinseco, sit ei naturalis. Potest quidem lapidi dare virtutem, ex qua sicut ex principio extrinseco sursum naturaliter moveatur; non autem, ut motus iste sit naturalis, nisi ei alia natura detur. Et similiter non potest hoc divinitus fieri, ut aliquis motus hominis vel interior vel exterior, qui sit a principio extrinseco, sit voluntarius; unde *omnes actus voluntatis reducuntur sicut in primam radicem in id, quod homo naturaliter vult, quod est finis ultimus.* Quae enim sunt ad finem, propter finem volumus. *Actus igitur, qui excedit totam facultatem humanae naturae, non potest esse homini voluntarius, nisi superaddatur naturae humanae aliquid intrinsecum voluntatem perficiens, ut talis actus a principio intrinseco proveniat. Si igitur actus caritatis in homine non ex aliquo habitu interiori procedat naturali potentiae superaddito, sed ex motione Spiritus sancti, sequetur alterum duorum: vel quod actus caritatis non sit voluntarius, quod est impossibile, quia hoc ipsum diligere est quoddam velle; aut quod non excedat facultatem naturae, et hoc est haereticum.* Hoc igitur remoto sequetur primo quidem, quod actus caritatis sit actus voluntatis; secundo dato, quod actus voluntatis possit esse totaliter ab extrinseco sicut actus manus vel pedis, *sequetur etiam, si actus caritatis sit solum a principio exteriori movente, quod non sit meritorius.* Omne enim, quod non agit secundum formam propriam, sed solum secundum quod est motum ab altero, est *agens instrumentaliter tantum,* sicut securis agit, prout est mota ab artifice. *Sic igitur, si anima non agit actum caritatis per aliquam formam propriam, sed solum secundum quod est mota ab exteriori agente, sc. Spiritu sancto, sequetur, quod ad hunc actum se habeat ut instrumentum tantum; non ergo in homine erit hunc actum agere vel non agere; et ita non poterit esse meritorius; haec enim sola meritoria sunt, quae in nobis aliquo modo sunt; et sic totaliter tollitur meritum humanum, cum dilectio sit radix merendi*".

Aus diesem Texte habe ich eine doppelte Folgerung gezogen:

„Si Spiritus sanctus voluntatem sine habitu supernaturali ad actum caritatis moveret, *aut eam moveret mediante principio interno mere naturali, i. e. mediante naturali inclinatione in bonum universale, et tunc actus caritatis non excederet facultatem naturae, quod sine haeresi affirmari nequit; aut eam moveret impulsu physico supernaturali vel per praemotionem supernaturalem, et tunc actus non esset voluntarius, quod repugnat. Insuper, etiamsi possibile esset, voluntatis actum totaliter esse a principio externo, tamen non esset meritorius et liber, quia voluntas non ageret nisi pure instrumentaliter*“ (S. 209).

„Argumentum, quo *D. Thomas* impossibilitatem actus caritatis supernaturalis per simplicem motionem Spiritus sancti sine infusione habitus demonstrat, propter paritatem rationis ad omnes alios actus entitative supernaturales applicari potest et debet, ut per se patet; quare *si Deus absque infusione habitus supernaturalis voluntatem ad actum quemlibet supernaturalem moveret, is non a principio interno procederet neque voluntarius esset*“ (S. 359).

Zu diesen Schlußfolgerungen bemerkt Z: „Wenn jemand diesen Text des Aquinaten nur oberflächlich liest, dem möchte es wohl scheinen, daß diese Erklärung irgend ein Fundament in den Worten des hl. Thomas habe. Betrachtet man aber dieses Zeugnis genauer und eingehender, dann ist es offenkundig, daß diese Interpretation der Ansicht des englischen Lehrers widerspricht“ (27).

Vernehmen wir nun, worin die tiefere und genauere Erfassung des Gedankenganges des hl. Thomas besteht. Z. glaubt, ich hätte die Ansicht des Magisters nicht richtig aufgefaßt und infolgedessen auch die Gegengründe des hl. *Thomas* falsch gedeutet; er geht hiebei von zwei Voraussetzungen aus und zieht dann daraus seine Schlüsse.

Erste Voraussetzung. Wenn der Magister die Liebe den Hl. Geist selbst nennt, „accipitur Spiritus sanctus in ista quaestionis solutione reduplicative qua tertia Persona divina, quatenus a Patre Filioque realiter distinguitur, ut motio esset operatio propria solius tertiae Personae“ (27).

Zweite Voraussetzung. Ein und derselbe Liebesakt geht nach dem Magister unmittelbar „immediatione

suppositi ab utraque causa, sc. ab homine et a tertia Persona divina" hervor.

Schluß. Die Worte des hl. Thomas haben folgenden Sinn: „Si Spiritus sanctus *solus* qua tertia divina Persona movet actum voluntatis, actus idem numero caritatis esse nequit operatio et voluntatis et Spiritus sancti, cum operatio a supposito habeat unitatem et diversitatem (nämlich nach *Thomas*). Actus ergo caritatis aut erit actus Spiritus sancti tantum aut solius voluntatis ideoque in priori casu actus ille non erit voluntarius, quia non esset actus voluntatis, sed solius Spiritus sancti; in altero autem casu non potest esse supernaturalis, quia esset solius nudae voluntatis" (28).

Wie kommt nun Z. zu diesen beiden Voraussetzungen? Er beruft sich auf 1 d. 17 q. 1 a. 1, wo *Thomas* gleichfalls die Sentenz des Magisters bekämpft und dann fortfährt:

„Ad cuius explanationem *quidam* . . . dicunt, quod Spiritus sanctus, prout in se consideratur, Spiritus sanctus et Deus dicitur; sed prout consideratur ut existens in anima, quam movet ad actum caritatis, dicitur caritas. Dicunt enim, quod sicut Filius univit sibi naturam humanam solus, quamvis sit ibi operatio totius Trinitatis, ita Spiritus sanctus *solus* unit sibi voluntatem, quamvis ibi sit operatio totius Trinitatis. Sed hoc non potest stare, quia unio humanae naturae in Christo terminata est ad unum esse Personae divinae; et ideo idem actus numero est Personae divinae et naturae humanae assumptae. Sed voluntas alicuius sancti non assumitur in unitatem suppositi Spiritus sancti. Unde cum operatio a supposito unitatem habeat et diversitatem, non potest esse, quod intelligatur esse una operatio voluntatis et Spiritus sancti nisi per modum, quo Deus operatur in qualibet re".

Was ist nun von dieser „tieferen und eingehenderen" Erklärung des hl. *Thomas* zu halten? Die Antwort kann nur lauten: beide Voraussetzungen, auf denen sie beruht, sind unrichtig.

I. Unrichtig ist die erste Voraussetzung, daß der Magister dem Hl. Geiste eine Tätigkeit nach außen zuschreibe, die nur ihm mit Ausschluß der beiden anderen göttlichen Personen zukomme. Hätte Z. sich nur die Mühe genommen, jenen Teil des ersten Buches der Sentenzen

durchzulesen, wo die proprietates personales behandelt werden (d. 26—34), dann wäre er davor bewahrt geblieben, ihm eine so evident mit dem Dogma und den kirchlichen Lehrentscheidungen unvereinbare Meinung anzudichten. Der *Lombarde* spricht hier nicht anders, wie die übrigen katholischen Autoren: alles, was von Gott secundum substantiam ausgesagt wird, z. B. Wissen, Wollen, Macht, Vorsehung und Prädestination und alle Tätigkeiten nach außen sind allen drei göttlichen Personen gemeinsam. Weder *Thomas* noch irgend ein anderer Kommentator bezichtigt ihn jemals eines derartigen offenkundigen Irrtums, was sie gewiß nicht unterlassen hätten, wenn ein solcher in seinem Werke sich vorfände. Ja *Thomas* unterscheidet 1 d. 17 q. 1 a. 1 ganz deutlich die Lehre des *Magister*, daß die Liebe kein Habitus sei von jener „explanatio“, die einige (quidam) gegeben haben, um sie verständlich zu machen. Tatsächlich behauptet der *Lombarde* nirgends, was jene sagten, daß nämlich der Hl. Geist allein sich mit dem menschlichen Willen in spezieller Weise vereinige. Darum berücksichtigt auch der Aquinate an jenen Stellen, wo er nur den Magister bekämpft (de Car. a. 1 u. 2 2 q. 23 a. 2) diese „explanatio“ gar nicht.

Aber selbst jene Autoren, welche nach dem Berichte des hl. *Thomas* eine dem Hl. Geiste eigene Verbindung mit dem Willen des Gerechten annahmen, lehren ausdrücklich, daß alle Werke Gottes nach außen der ganzen Trinität gemeinsam seien. Es ist schwer begreiflich, wie Z. dies übersehen konnte, nachdem es ausdrücklich in dem von ihm niedergeschriebenen Texte des hl. *Thomas* steht: „Dicunt enim, quod sicut Filius univit sibi naturam humanam solus, *quamvis sit ibi* (d. h. in natura humana) *operatio totius Trinitatis*, ita Spiritus sanctus solus unit sibi voluntatem, *quamvis ibi* (d. h. in voluntate) *sit operatio totius Trinitatis*“. Nur die *unio* mit der menschlichen Natur ist dem Sohne eigen; alles aber, was die zweite göttliche Person in der angenommenen Natur tut, ist ein Werk der ganzen Trinität. Auf ähnliche Weise, meinen sie, vereinigt sich nur der Hl. Geist mit dem Willen des Gerechten; aber alle Werke des Gerechten, auch der Akt

der Liebe, ist eine Wirkung der ganzen Trinität. Gleichwohl aber wird nur der Hl. Geist caritas genannt, weil nur er eine solche besondere unio mit dem Willen hat.

Dagegen bemerkt *Thomas* mit Recht, daß diese Meinung unhaltbar sei; denn die menschliche Natur ist mit der zweiten göttlichen Person hypostatisch vereinigt und darum wird jeder Akt der menschlichen Natur, obgleich er von der ganzen Trinität bewirkt wird, von der zweiten Person ausgesagt nach dem Axiom: actiones sunt suppositorum. Aber dies ist nicht der Fall beim Willen eines Heiligen. Mag man sich die unio des Hl. Geistes mit demselben wie immer vorstellen, so lange sie keine hypostatische ist, bleibt immer das menschliche Suppositum vom göttlichen verschieden und kann man den Liebesakt des Gerechten nicht von der Person des Hl. Geistes aussagen in dem Sinne, als ob er selbst es wäre, der im Gerechten liebt, sondern man kann ihm diesen Akt nur zuschreiben „per modum, quo Deus operatur in qualibet re".

Ž. bemerkt zu diesen Worten: „i. e. nisi praedicetur de Spiritu sancto specialiter per appropriationem voluntatis motio, quae reipsa communis est omnibus tribus Personis". Das letztere haben jene Autoren nicht geleugnet, sondern ausdrücklich zugegeben; daher hat Ž. den Gedanken des hl. *Thomas* nicht richtig erfaßt. Dieser will sagen: weil die von jenen Theologen behauptete Vereinigung des Hl. Geistes mit dem Willen keine hypostatische ist und daher nicht ausreicht, daß man den Liebesakt ihm allein als Suppositum zuschreiben kann, darum muß man sagen, der Hl. Geist bewirke ihn gemeinsam mit den beiden andern Personen nicht anders als alle übrigen Tätigkeiten der Geschöpfe, nämlich *immediatione virtutis tantum*, indem er ihn durch den menschlichen Willen verursacht. Wirkt aber der Hl. Geist den Liebesakt durch die geschaffene Willenspotenz, dann kann, so schließt *Thomas* weiter, dies nicht geschehen, „nisi sit ibi habitus perficiens potentiam operativam", weil sonst der Akt, insofern er aus der Potenz hervorgeht, nicht vollkommen, d. h. nicht übernatürlich und verdienstlich wäre. Soviel zur Erklärung jener „explanatio", die nicht vom Magister, sondern von anderen Autoren gegeben und von Ž. mißverstanden wurde.

II. Unrichtig ist aber auch die zweite Voraussetzung, daß nach dem Magister ein und derselbe Liebesakt immediatione suppositi vom menschlichen Willen und dem Hl. Geiste gesetzt werde. Die Wahrheit dieses Satzes ergibt sich sowohl aus den Worten des *Lombarden* als auch aus dem Argumente, mit dem ihn *Thomas* de Car. a. 1 bekämpft.

Der Magister sagt ausdrücklich, daß der Hl. Geist den Willen des Menschen zur Liebe bewege. So lesen wir z. B. 1 d. 17 n. 18: „Sed si caritas Spiritus sanctus est, qui ipse operatur in singulis, prout vult, *cum per eum mens hominis afficiatur et moveatur* ad credendum vel sperandum et huiusmodi, sicut ad diligendum". Der Einfluß des Hl. Geistes auf den Liebesakt ist demnach kein unmittelbarer in dem Sinne, daß er ihn selbst immediatione suppositi bewirkt, etwa so, wie nach der molinistischen Auffassung die geschöpflichen Handlungen unmittelbar von Gott und den zweiten Ursachen hervorgebracht werden, sondern ein mittelbarer, indem er zunächst auf die geistige Potenz einwirkt, sie affiziert und bewegt. Seine Tätigkeit geht also der Tätigkeit des Willens der Natur nach voraus; sie wirkt unmittelbar auf die Potenz und nur mittelbar durch sie auf den Akt ein. Es ist zum mindesten sehr auffallend, daß Ż., so oft er bei *Thomas* liest, daß Gott den Willen bewege, immer sogleich an eine praemotio physica denkt, während er demselben Ausdruck beim *Lombarden* die Bedeutung eines concursus simultaneus unterlegt.

Ebensowenig kann bezüglich der Auffassung des hl. *Thomas* ein Zweifel bestehen. Er gibt die Meinung des Magister also wieder: „Ponebat differentiam inter actus caritatis et actus aliarum virtutum, quod Spiritus sanctus ad actus aliarum virtutum *movet* animam mediantibus quibusdam habitibus, qui virtutes dicuntur, sed ad actum dilectionis *movet* voluntatem immediate per seipsum absque aliquo habitu". Der Terminus „movere" wird in gleicher Weise für beide Arten von Akten gebraucht; und da die motio mediantibus habitibus kein simultaner, sondern ein vorausgehender Konkurs ist, so muß das Gleiche von der motio immediata gesagt werden.

In der Beweisführung aber kommt dies noch klarer zum Ausdruck. *Thomas* stellt zuerst den Grundsatz auf, daß es dem Willen ebenso wesentlich ist, aus einem inneren Prinzip bewegt zu werden, wie den Naturdingen, daß ihre natürlichen Tätigkeiten und Bewegungen aus einem inneren Prinzip und nicht aus einem rein äußeren

Impuls hervorgehen. Der Hl. Geist verhält sich also zu dem Willen, den er bewegt, geradeso wie die bewegenden Ursachen zu den bewegten Körpern. Nun ist es aber klar, daß jene Ursache, die einen Körper zur Tätigkeit bewegt, diese Tätigkeit nicht immediatione suppositi selbst mithervorbringt, sondern vielmehr nur das Prinzip derselben gibt, während die Tätigkeit vom bewegten Subjekt allein ausgeht. *Thomas* setzt also evident voraus, daß nach dem *Lombarden* der Hl. Geist den Willen zur Hervorbringung des Liebesaktes in Bewegung setze, nicht aber, daß er ihn zugleich mit dem Willen selbst unmittelbar bewirke. Und auf diese Voraussetzung ist sein ganzer Beweis aufgebaut. Der Magister hatte über die Art und Weise, wie er sich die Bewegung des Willens durch den Hl. Geist ohne Habitus dachte, keine nähere Erklärung gegeben. Darum setzt ihm der *Aquinate* folgendes Dilemma entgegen: entweder bewegt der Hl. Geist den Willen nur äußerlich durch einen Impuls oder durch ein inneres Prinzip. Das erste ist unmöglich, weil eine Bewegung des Willens von außen ohne inneres Prinzip der Natur des Willens widerspricht; das zweite ist ausgeschlossen, weil der Wille, solange er durch den eingegossenen Habitus kein inneres übernatürliches Prinzip besitzt, nur einen natürlichen Akt setzen kann, während doch der Akt der caritas übernatürlich ist. Dann fährt er fort: selbst wenn man annähme, daß der Wille geradeso von außen bewegt werden könnte wie die Glieder des Menschen, dann wäre für die Sache des Magisters doch noch nichts gewonnen. Denn ein Akt, zu dem der Wille vom Hl. Geiste so bewegt würde wie das Beil vom Handwerker, wäre nicht frei und darum auch nicht verdienstlich, während doch die caritas die Wurzel alles Verdienstes ist.

Da also, wie gezeigt wurde, die beiden Voraussetzungen, auf denen Ž. seine neue Erklärung vom a. 1 de Car. aufgebaut hat, völlig haltlos sind, so muß dieselbe als durchaus verfehlt abgelehnt werden. Wir haben hier wieder ein eklatantes Beispiel, welche Mißdeutungen der klare Text des hl. *Thomas* von jenen erfährt, die um jeden Preis in ihm eine praemotio physica finden wollen.

Zwei Folgerungen ergeben sich aus dem Texte des hl. *Thomas*, die wir noch näher betrachten müssen, weil Z. sie leugnet.

1. Eine Bewegung des Willens durch eine praemotio physica ist nach dem englischen Lehrer absolut unmöglich. Denn dem Willen ist es so wesentlich, daß sein Akt aus einem inneren Prinzip hervorgeht, daß selbst Gott durch seine Allmacht ihn nicht anders bewegen kann. Die praemotio physica ist aber kein inneres Prinzip des Willens. Wie nach *Thomas* (de Car. a. 1) das innere Prinzip für die natürlichen Bewegungen und Tätigkeiten die „natura" ist, so für die Tätigkeit des Willens das natürliche Verlangen nach der Glückseligkeit („unde omnes actus voluntatis reducuntur sicut in primam radicem in id, quod homo naturaliter vult, quod est ultimus finis"). So wenig ein Stein durch einen äußeren Impuls naturhaft bewegt werden kann, ebenso wenig kann der Wille durch einen rein äußeren Impuls Gottes in eine Willenstätigkeit übergehen. Und gleichwie der Stein naturhaft nur vom generans und zwar durch den Akt der Generation bewegt wird, so wird auch der Wille seiner Natur entsprechend nur von Gott bewegt, insofern er durch die Erschaffung ihm das innere natürliche Prinzip alles Wollens mitteilt oder in der Rechtfertigung ihm innere übernatürliche Prinzipien verleiht.

Obwohl das Gesagte mit genügender Klarheit im Texte des Artikels enthalten ist, glaube ich doch, daß eine weitere Begründung keineswegs überflüssig sei, da das Verständnis dieser Lehre vielen Schwierigkeiten zu bereiten scheint. Hat man doch erst vor kurzem zugunsten der praemotio physica auf 1 2 q. 9 a. 4 hingewiesen, wo *Thomas* lehrt, daß der Wille zu seinem ersten Akte von Gott bewegt werden müsse und dies damit begründet, daß ein Agens, das bald tätig, bald nicht tätig sei, von einem andern bewegt werden müsse[1]). Der Wortlaut des Artikels ist folgender:

---

[1]) Vgl. die Rezension meines Werkes von *Al. Ušeničnik* in „Bogoslovni Vestnik" 4 (1924) 178 f.

„R. d., quod secundum quod voluntas movetur ab obiecto, manifestum est, quod moveri potest ab aliquo exteriori. Sed eo modo, quo movetur quantum ad exercitium actus, adhuc necesse est ponere voluntatem ab aliquo principio exteriori moveri. Omne enim, quod quandoque est ens in actu et quandoque in potentia, indiget moveri ab aliquo movente. Manifestum est autem, quod voluntas incipit velle aliquid, cum hoc prius non vellet. Necesse est ergo, quod ab aliquo moveatur ad volendum. Et quidem, sicut dictum est (art. praec.), ipsa movet seipsam, inquantum per hoc, quod vult finem, reducit seipsam ad volendum ea, quae sunt ad finem. Hoc autem non potest facere nisi consilio mediante. Cum enim aliquis vult sanari, incipit cogitare, quomodo hoc consequi possit; et per talem cogitationem pervenit ad hoc, quod potest sanari per medicum, et hoc vult. Sed quia non semper sanitatem actu voluit, necesse est, quod inceperit velle sanari ab aliquo movente. Et si quidem ipsa moveret seipsam ad volendum, oportuisset, quod mediante consilio hoc ageret ex aliqua voluntate praesupposita. Non autem est procedere in infinitum. Unde necesse est ponere, quod in primum motum voluntatis voluntas prodeat ex instinctu alicuius exterioris moventis, ut Aristoteles concludit in quodam cap. Eth. Eudemicae".

Der Artikel spricht jedoch nicht für, sondern gegen die praemotio. Wohl nicht ohne Absicht sagt *Thomas* sowohl hier als auch de Malo q. 6 a. un., wo er dieselbe Lehre vorträgt, der erste Willensakt gehe hervor „ex *instinctu* alicuius exterioris moventis". Er will damit andeuten, daß derselbe nicht mit freier Überlegung, sondern infolge eines Naturdranges gesetzt wird. So erklärt er sich selbst 1 2 q. 17 a. 5 ad 3, wo er auf unsern Artikel sich berufend sagt: „Primus autem voluntatis actus ex rationis ordinatione non est, sed *ex instinctu naturae* aut superioris causae, ut supra dictum est q. 9 a. 4". Daß aber die praemotio kein natürlicher Instinkt ist, braucht wohl nicht bewiesen zu werden. Instinkt ist nach der Terminologie des Heiligen eine dauernde, mit der Natur selbst gegebene, jeder Überlegung vorausgehende und darum unfreie Neigung. Weil nun Gott es ist, der diesen Instinkt in den Willen hineingelegt hat, darum nennt ihn *Thomas* „instinctus *superioris causae*". Genau denselben Ausdruck gebraucht er auch vom animalischen Instinkt: „animalia bruta moventur *per instinctum superioris agentis* ad ali-

quid determinatum" (de Malo l. c. ad 3). Gott bewegt demnach den Willen zum ersten Akte nicht durch eine praemotio, sondern mittels des appetitus naturalis oder der inclinatio naturalis in bonum.

Dasselbe ergibt sich auch aus dem Beweise des englischen Lehrers. Welches ist nach ihm der Grund davon, daß der Wille zum ersten Akte von einer äußeren Ursache bewegt werden muß? Etwa der, daß er aus sich selbst nicht in Tätigkeit übergehen kann, wenn ihm nicht zuvor Gott von außen einen Impuls gibt? Nein, sondern der, daß dem ersten Akte kein consilium rationis und keine Überlegung vorausgeht, wodurch er sich selbst die Hinordnung auf ein Ziel geben kann. Nach *Thomas* ist nämlich Selbstbewegung im vollen Sinne des Wortes soviel als freies Handeln, von einem andern bewegt werden soviel als aus einem unfreien, natürlichen Drange handeln. Wo immer er lehrt, daß der Wille zum ersten Akte von Gott bewegt wird (vgl. außer den angeführten Stellen noch 1 2 q. 109 a. 2 ad 1; C. g. 3,89; Quodl. 1 a. 7; Rom. 9 lect. 3; 2 Cor. 3 lect. 1), findet er den Grund niemals in dem Unvermögen desselben, ohne vorherigen Impuls von außen in Tätigkeit überzugehen, sondern vielmehr darin, daß der erste Akt nicht ein freies und überlegtes, sondern ein naturnotwendiges Streben nach einem Ziele ist, ein Streben, das nicht in der Gewalt des Menschen liegt, sondern von einem über ihm stehenden Wesen ihm gleichsam auferlegt ist. Die ganze Konkurslehre des *Aquinaten* ist nämlich, was man bis jetzt zu wenig beachtet hat, auf dem metaphysischen Prinzip aufgebaut, daß alles Handeln eines Zweckes willen geschieht. Nur jener bewegt sich selbst im vollen Sinne des Wortes, der sich selbst frei und mit Überlegung auf diesen Zweck hinordnet. Wer aber aus Naturnotwendigkeit oder Instinkt handelt, ist nicht Herr seiner Tätigkeit, sondern wird zu ihr von jener Ursache bewegt, die diesen Naturdrang oder Instinkt ihm eingepflanzt hat. Dieser Gedanke findet sich bei *Thomas* unzählige Male ausgesprochen; es genüge hier nur einige Stellen aus der Summa c. gent. anzuführen.

„Solae creaturae intellectuales operantur per seipsas, utpote suarum operationum per liberum voluntatis arbitrium dominae existentes; *aliae vero creaturae ex necessitate naturae aguntur tamquam ab alio motae*" (3,78). — „In hoc differunt voluntatem habentia ab his, quae voluntate carent, quod habentia voluntatem ordinant se et sua in finem, unde et liberi arbitrii esse dicuntur; quae autem voluntate carent, non ordinant se in finem, sed *ordinantur a superiori agente quasi ab alio acta in finem, non autem a seipsis*" (3, 109). — „Eodem modo ordinantur in finem, quae cognoscunt finem, et ea, quae finem non cognoscunt, licet ea, quae cognoscunt finem, per se moveantur in finem, quae autem non cognoscunt finem, *tendunt in finem quasi ab alio directa*" (3,16). Vgl. C. g. 3,3; 24; 64; 111; 1 q. 22 a. 2 ad 4; 1 2 q. 1 a. 2; de Ver. q. 22 a. 1; 23 a. 1; de Pot. q. 3 a. 15; 2 d. 25 q. 1 a. 1; 3 d. 27 q. 1 a. 2.

Der Grund, warum die vernunftlosen Wesen zu ihrer gesamten Tätigkeit von einem andern bewegt werden, liegt also nach *Thomas* darin, daß sie nicht Herren ihrer Tätigkeit, sondern durch ihre Natur ad unum determiniert sind. Sie haben sich ihre Natur und damit auch die Hinordnung auf ihr Ziel nicht selbst gegeben, sondern von einem andern empfangen, der den Zweck, dem sie dienen sollen, voraus erkannt, gewollt und ihnen die demselben entsprechenden Kräfte und Vermögen eingepflanzt hat. Die motio divina, die sich auf die vernunftlosen Wesen erstreckt, besteht demnach in der Mitteilung der Natur und der natürlichen Kräfte und Neigungen, durch welche sie ohne ihr Zutun durch einen fremden Willen gebunden sind, so und nicht anders zu handeln. Ich habe in meinem Werke S. 41—63 eine große Menge von Texten mitgeteilt, in denen *Thomas* diesen Gedanken in den verschiedensten Formen ausspricht. Damit aber die Naturdinge die ihnen von Gott gesetzten Ziele durch ihre Tätigkeit erreichen, ist kein neuer Eingriff von seiten Gottes durch eine praemotio notwendig. *Thomas* lehrt ausdrücklich, daß ihre Kräfte hiezu aus sich hinreichen, wenn nur kein Hindernis im Wege steht.

„Potentiae naturales operantur circa aliqua determinata; unde possunt secundum naturam suam esse *in actu simpliciter* respectu illorum; et ideo *non oportet, quod eis aliquid addatur ad producendum suum effectum*" (3 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 3). — „Forma

quae est terminans potentiam materiae, principium actionis dicitur; et ideo in omnibus, quorum potentia activa determinata est ad unum effectum, *„nihil requiritur ex parte agentis ad agendum supra potentiam completam*, dummodo non sit impedimentum ex defectu recipientis ad hoc, quod sequatur effectus, sicut patet in omnibus agentibus ex necessitate naturae" (1 d. 45 q. 1 a. 3).

Der menschliche Wille aber hat die Macht, sich auch frei zu einem Ziele hinzubewegen, wie *Thomas* 1 2 q. 9 a. 3 ausführt. Aber zu dieser Selbstbewegung ist notwendig, daß er bereits in actu ist, indem er ein Ziel will.

„Ipsa (voluntas) movet seipsam, inquantum per hoc, quod vult finem, reducit seipsam ad volendum ea, quae sunt ad finem (ib. a. 4). Da er aber nicht immer actu einen Zweck will, kann er sich auch nicht immer selbst bewegen: „actus voluntatis, quo vult finem, aliquando, non semper est in ipsa; per hunc autem actum movet seipsam; unde non sequitur, quod semper seipsam moveat" (ib. a. 3 ad 2). Vom menschlichen Willen gilt daher das Axiom: *„omne, quod quandoque est agens in actu et quandoque in potentia, indiget moveri ab aliquo movente"* (ib. a. 4).

Den Grund hievon gibt *Thomas* im genannten Artikel an. Da der Wille sich nur zu jenen Akten bewegt, die er mit Überlegung setzt, und seine Wahlfreiheit sich nur auf das erstreckt, was zum Ziele führt, so setzt jeder freie Akt das Wollen eines Zweckes voraus. Und da man in den Voraussetzungen nicht ins Unendliche fortgehen kann, muß man schließlich zu einem ersten Wollen des Zweckes kommen, das nicht frei, sondern naturnotwendig ist. Zu diesem ersten Akte wird daher der Wille ebenso wie die vernunftlosen Dinge von einem andern bewegt, der ihm den *instinctus naturae* oder die natürliche Neigung gegeben hat. Mit Recht bemerkt daher *Caietanus* zu unserem Artikel:

„Est igitur auctoris sententia, quod sicut generans grave dat gravi naturalem appetitum motus et loci deorsum, et propterea cessante impedimento grave ex appetitu accepto movetur deorsum et quiescit ibi, *ita genitor voluntatis dat ei naturalem inclinationem in bonum* ita, quod proposito per intellectum bono absque impedimento voluntas tendit in illud actu elicito, qui est volitio. *Et hic actus dicitur esse ab exteriori agente ea ratione, qua motus gravis a generante dicitur*, quia ad hunc actum voluntas non concurrit ut propter finem agens, sed *ut ad finem tendens ex directione superioris agentis*

ordinantis ipsam in hoc. Et propterea hic actus, licet sit velle et voluntatis, non tamen est voluntarius, sed naturalis, quia dator naturae *ipsam applicat mediante inclinatione data ad volendum.* Oportet enim, ut in littera dicitur, dari processum in infinitum in voluntariis, nisi deveniatur ad unum non voluntarium, sed naturalem actum voluntatis, in quo est status".

Durch das Gesagte dürfte hinlänglich bewiesen sein, daß nach 1 2 q. 9 a. 4 der Wille von Gott zum ersten Akte bewegt wird nicht durch eine praemotio, sondern durch die natürliche Neigung zum Guten, die er dem Willen bei der Erschaffung gegeben hat. Darum kann *Thomas* 1 q. 105 a. 4 sagen, Gott bewege den Willen hauptsächlich dadurch, daß die „*virtus volendi a solo Deo causatur*". Dasselbe wiederholt er C. g. 3,88 und so oft er lehrt, daß der Wille ebenso wie die Naturdinge von Gott „*ex principio intrinseco*" bewegt werde (1 2 q. 9 a. 6; de Car. a. 1; Comp. theol. c. 129; de Malo q. 3 a. 3).

2. Ein übernatürlicher Willensakt erfordert unbedingt die Eingießung eines inneren übernatürlichen Prinzips oder einen habitus infusus. Dies lehrt *Thomas* an unserer Stelle ausdrücklich: „*Actus igitur, qui excedit totam facultatem humanae naturae, non potest esse homini voluntarius, nisi superaddatur naturae humanae aliquid intrinsecum voluntatem perficiens, ut talis actus a principio intrinseco proveniat*". Z. behauptet zwar: „Vehementer autem errat P. Stufler interpretando verba S. Thomae innixus suae fixae rationi, non posse dari actum supernaturalem in homine nisi ex habitu infuso". Wer sich hier gewaltig irrt, ich oder mein Gegner, darüber lassen die mitgeteilten Worte des hl. *Thomas* keinen Zweifel bestehen. Übrigens würde der englische Lehrer sich offenkundig selbst widersprechen, wenn er gegen den Magister die These aufstellt, der Hl. Geist könne den Willen nur durch einen Habitus zur Liebe bewegen, und andererseits annähme, er könne dies auch ohne Habitus durch eine praemotio physica tun.

Doch Ž. versucht einen Gegenbeweis anzutreten. Er meint, nach *Thomas* sei der Habitus nicht schlechthin, sondern nur *ad perfectionem actus* erforderlich; daraus folge doch, daß auch ohne Ha-

bitus durch eine bloße praemotio ein übernatürlicher Liebesakt möglich sei, nur sei dieser unvollkommener und nicht verdienstlich.

Er beruft sich hiefür erstens auf *Capreolus*, der 1 d. 17 q. 1 a. 2 gegen *Aureolus* schreibt: „Non est intentio S. Doctoris, quod voluntas caritate informata possit in substantiam alicuius actus, in quam non possit sine habitu caritatis . . . Sed intendit quod ad hoc (habitus caritatis exigitur), quod voluntas eliciat actum dilectionis *perfectum* quantum ad omnia requisita ad bonitatem actus *meritorii*". Aber Ž. hat nicht beachtet, daß nach der damaligen Terminologie ein actus dilectionis *quoad substantiam* nicht ein übernatürlicher, sondern vielmehr ein rein natürlicher Akt ist. Dies lehrt *Capreolus* ausdrücklich, indem er die Worte des hl. *Thomas* aus 4 d. 49 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 2 anführt: „In actu duo consideranda sunt, scilicet substantia actus et forma ipsius, a qua *perfectionem* habet actus; ergo *secundum substantiam sui principium est naturalis potentia*, sed secundum suam formam principium eius est habitus". (Vgl. 2 d. 29 q. 1 a. 2 ad 2 u. d. 5 q. 2 a. 1 ad 1). Und weiter sagt er: „Non posito habitu adhuc *substantia actus eliceretur a potentia nuda*". Die Vollkommenheit des Liebesaktes besteht also hauptsächlich in seiner Übernatürlichkeit: „Patet igitur, quomodo habitus gratuiti reddunt actum potentiae *perfectum*, quia per illos habitus potentia exit in actum prompte, delectabiliter et suaviter et habet *actum formatum supernaturaliter* ad merendum".

Zweitens beruft sich Ž. auf *Thomas*, der 2 2 q. 23 a. 2 schreibt: „Nullus actus *perfecte* producitur ab aliqua potentia activa, nisi sit ei connaturalis per aliquam formam, quae sit principium actionis. Unde Deus, qui omnia movet ad debitos fines, singulis rebus indidit formas, per quas inclinantur ad fines sibi praestitutos a Deo; et secundum hoc disponit omnia suaviter, ut dicitur Sap. 8,1. Manifestum est autem quod actus caritatis excedit naturam potentiae voluntatis. Nisi ergo aliqua forma superadderetur naturali potentiae, per quam inclinaretur ad dilectionis actum, *esset actus iste imperfectior* actibus naturalibus et actibus aliarum virtutum; nec esset facilis et delectabilis". Ž. bemerkt hiezu: „nota bene: non dicit impossibilis, sed imperfectior" (32). Gewiß wäre ohne den eingegossenen Habitus ein Akt der Liebe Gottes möglich. Aber derselbe wäre ein actus imperfectior aus dem Grunde, weil er nur natürlich wäre. An einen actus imperfectior, der durch eine übernatürliche praemotio gesetzt wäre, denkt *Thomas* nicht. Gott bewegt, so schließt er, alle Dinge ad debitos fines durch geeignete Mittel; darum hat er den Naturdingen bleibende Formen gegeben, durch die sie aus sich hingeordnet und ausgerüstet sind ad fines sibi praestitutos a Deo. Nun ist aber der Mensch zu Gott als seinem übernatürlichen Ziele hingeordnet

und muß ihn daher durch einen seine natürliche Fähigkeit übersteigenden Akt lieben. Würde ihm Gott die hiezu nötige übernatürliche Form verweigern, so stünde sein Akt nicht im richtigen Verhältnis zu seinem Ziele; er wäre unvollkommener als alle Akte der übrigen Tugenden, die nach dem Magister aus eingegossenen Habitus hervorgehen, und als die natürlichen Akte, welche sämtlich aus Potenzen hervorgehen, die durch bleibende Formen ausgerüstet sind, um ihr Ziel vollkommen zu erreichen. Die caritas befähigt daher den Menschen, sein Ziel vollkommener zu erreichen, als es durch die bloße Natur möglich wäre: „Per caritatem creatam elevatur anima supra posse naturae, *ut perfectius ordinetur ad finem, quam habeat facultas naturae*" (de Car. a. 1 ad 16).

Damit glaube ich die Haltlosigkeit der von Z. versuchten Erklärung des a. 1 de Car. und der gegen mich erhobenen Anwürfe hinreichend dargetan zu haben. Was mein Gegner sonst noch vorbringt, ist durch das Gesagte bereits erledigt. Der neueste Angriff des „*Divus Thomas*" gegen mein Werk steht in wissenschaftlicher Hinsicht leider nicht höher als die beiden vorausgegangenen. Z. schließt seine Abhandlung mit den Worten: „Licet quidem unicuique sequi sententiam quamlibet, quae ipsi placet vel vera videtur, caveat tamen oportet, ne vi aliorum verba ad suum sensum contorqueat, cum eiusmodi modus agendi etiam vix propriam opinionem commendet" (34). Diese Mahnung ist gewiß berechtigt und, wie die jetzige Kontroverse zeigt, sehr am Platze; nur schade, daß sie vom Autor ebensowenig befolgt wurde als von den Verfassern der beiden früheren Angriffe. Da also durch die bis jetzt im „Divus Thomas" veröffentlichten Abhandlungen die Unrichtigkeit der in meinem Werke gegebenen Erklärung der Konkurslehre des hl. *Thomas* in keiner Weise dargetan wurde, so darf ich mit Fug und Recht erwarten, daß man von thomistischer Seite endlich einmal eine allen Anforderungen der Wissenschaft entsprechende und das gesamte von mir beigebrachte Material berücksichtigende Widerlegung erscheinen läßt, ehe man sich für berechtigt hält, über meine Interpretation den Stab zu brechen.

Literaturberichte

Rezensionen und kürzere Anzeigen

1. **Das Dasein Gottes.** Von *Otto Zimmermann S. J.* Freiburg, Herder. 8°. II.: Ohne Grenzen und Enden. 4. u. 5. Aufl. 1923. (190 S.). III.: Vom Vielen zum Einen. (102 S.) 1921. IV.: Das Gottesbedürfnis als Gottesbeweis dargelegt. 2. u. 3. Aufl. (218 S.) 1919.

2. **Lehrbuch der Philosophie** auf aristotelisch-scholastischer Grundlage. Von *Alfons Lehmen S. J.* III.: Theodizee. 4. u. 5. Aufl. hg. von *Heinrich Lennerz S. J.* 8° (XII u. 256 S.) Freiburg 1923, Herder. M 4.20.—, geb. M 6.—.

1. Wer eine ebenso ansprechende wie gründliche Darlegung der von den neuscholastischen Autoren gebotenen Gottesbeweise wünscht, der greife zu *Z.*, der mehreren dieser Beweise ausführliche Einzeldarstellungen gewidmet hat. Manche bereits früher erschienene Arbeiten, — denen hoffentlich noch mehrere folgen werden — sind nun mit den neuesten unter dem gemeinsamen Titel: „Das Dasein Gottes" zusammengefaßt worden. Das erste Bändchen, „Der immergleiche Gott", das über das Selbstsein Gottes handelt und den Gottesbeweis aus der Zufälligkeit und Unveränderlichkeit der Welt entwickelt, wurde schon früher in dieser Zeitschrift besprochen (45 [1921], 105).

Eine Fülle schöner und tiefer Gedanken über den unendlichen Gott hat *Z.* bereits 1908 den Gebildeten dargelegt in der Schrift: „Ohne Grenzen und Enden". Daß sie nun in 4. u. 5. Aufl. als 2. Bändchen der Sammlung erscheinen kann, beweist, daß der Verf. damit Anklang gefunden hat. Hier wird auch der Gottesbeweis aus der Endlichkeit der Welt vorgelegt. Endlich, also erschaffen — unerschaffen, also unendlich, das sind die beiden Grundpfeiler dieses Beweises, die sich in eingehender Begründung gegen alle Erschütterungen als tragfähig erweisen. Die reichen historischen Notizen zeigen, wie sich der Gedanke an die Unend-

lichkeit des letzten Weltgrundes im Wandel der Jahrtausende dem Menschen unbeweisbar aufgedrängt hat — eine „echte Ausstrahlung der Herrscherin Wahrheit".

Das 3. Bändchen „Vom Vielen zum Einen" nimmt „das Weltviele zum Ausgangspunkt eines Gottesbeweises" und zeigt, „daß Vielheit nicht das letzte Wort der Welterklärung sein kann". Bis in die letzten „Schlupfwinkel" hinein wird der Vielheit und Zusammensetzung der Weltdinge nachgegangen, die der Monismus in seinen verschiedenen Formen und Schattierungen vergebens aufzuheben sucht. Es bleibt ihm schließlich nur ein „unaufgelöstes, unerklärtes, ungeeintes Nebeneinander im letzten Grunde, in der letzten Erklärung der Welt" (25). Und doch kann das Urwesen nur einzig und einfach sein! Aus den Tiefen des Selbstseins heraus ergibt sich die tiefste Begründung dafür. *Z.* hat sich nicht gescheut, neben anderen Beweisen auch diese „ratio egregia et subtilis", wie *Suarez* sie nennt, vorzulegen. Gewiß wird mancher nur mit etwas Anstrengung dieser Beweisführung folgen, aber das läßt sich einmal nicht vermeiden, wenn man in diesen letzten Fragen der Sache auf den Grund gehen will. Auch hier sucht der Verf. nicht nur einseitig den Verstand, sondern den ganzen Menschen zu erfassen: es soll sich unser ganzes Denken, Lieben und Handeln auf Gott den Einen konzentrieren. In ihm allein kann ja das Menschenherz seinen Glückshunger stillen, in ihm allein ist der einzig tragfähige Grundstein der Sittlichkeit gelegt.

Das sind die beiden Kerngedanken des 4. Bändchens, das den Gottesbeweis aus dem Gottesbedürfnis enthält. Gewiß glauben auch heute noch manche Kreise in unheilvoller Verblendung, Gottes als des Hortes der Sittlichkeit und Grundlage eines geordneten Gesellschaftslebens entbehren zu können. Anderen haben die Ereignisse der letzten Jahre die Augen geöffnet. (Vgl. diese Ztschr. 48 [1924] 152—54). Möchte diese Erkenntnis immer weitere Kreise ziehen! Auch scheint die hier gewählte Form des sittlichen Gottesbeweises die beste zu sein. Denn der Ausgang vom „fertigen Sittengesetz" setzt entweder voraus, daß die absolute Verpflichtung unabhängig von der Existenz Gottes erkannt werden könne, was zum mindesten sehr fraglich ist, oder er fällt mit dem ethnologischen Gottesbeweis zusammen, wenn er die Allgemeinheit dieses Pflichtbewußtseins zur Grundlage nimmt.

Auch dem ersten Beweis aus dem Bedürfnis nach Gott, dem obersten Beglücker, dürfte, trotz der von *Manser* erhobenen Bedenken (Divus Thomas [1923] 47—50), sichere Beweiskraft nicht abzusprechen sein. Auf einen Pessimisten mag er ja wenig Ein-

druck machen; wer aber noch ungetrübten Auges die Natur betrachtet, der findet — auch ohne das Dasein Gottes bereits vorauszusetzen — in keinem Wesen einen verkörperten Widerspruch; eine allseitige Umschau belehrt ihn, daß einer Naturanlage nirgendwo das entsprechende Zielgut fehlt, auch bei den sinnlichen Naturanlagen des Menschen nicht. Sollte dies bei den höchsten geistigen Anlagen anders sein, sollte wirklich das vollendetste Wesen der Natur das einzige sein, das diesen Widerspruch in sich trägt und zwar um so mehr, je höher gerade seine geistigen Eigenschaften sich entfalten? In diesem Sinne sagen wir ruhig: natura non agit frustra.

2. Eine gediegene Gesamtdarstellung der „natürlichen Theologie" bietet der 3. Band des bekannten Lehrbuches der Philosophie von *Lehmen,* dessen 4. u. 5. Aufl. von P. *Lennerz* herausgegeben wurde. Unter Beibehaltung der Anlage und Eigenart des Werkes wurden, dem Wunsche des Verlages gemäß, manche Kürzungen vorgenommen, ohne daß dadurch der Inhalt wesentlich beeinträchtigt worden wäre. So entfiel z. B. der henologische Gottesbeweis; es wurde der Abschnitt über den Pantheismus von 30 auf 8 Seiten reduziert; weitere Einschränkungen ließen sich durch reichere Verwendung des Kleindruckes, kürzere Fassung des Textes, Verminderung der Anzahl der Argumente erreichen. Damit ergab sich von selbst eine Neubearbeitung des Werkes. Diesem Bestreben der Kürze mag es wohl zuzuschreiben sein, daß in den „Voruntersuchungen" manche neuere Ansichten über unsere Gotteserkenntnis nicht ausdrücklich berücksichtigt wurden. Im Prinzip ist es allerdings geschehen.

Wäre in so manchen neueren religionsphilosophischen Schriften an Stelle des ständig wiederkehrenden „anschaulich" eine ähnliche Klarheit und Gründlichkeit der Darstellung zu finden wie in dieser Theodizee, so könnte das der Sache nur zum Vorteil gereichen.

Innsbruck. Lorenz Fuetscher S. J.

Max Schelers Phänomenologie der Religion, nach ihren wesentlichsten Lehren allgemeinverständlich dargestellt und beurteilt von Dr. *Joseph Geyser.* 8° (VIII u. 116 S.). Freiburg 1924, Herder. GM 2.50; geb. GM 3.50.

In jüngster Zeit haben zwei bedeutende Werke zur Religionsphilosophie *Schelers* Stellung genommen: *Geysers* „Augustin" und *Przywaras* „Religionsbegründung". Ihre Eigenart und gegenseitige glückliche Ergänzung wurde im letzten Heft dieser Zeitschrift (268—74) gewürdigt.

Indes hielt es *G.* für angezeigt, in einer neuen Schrift die wichtigsten Lehren *Sch.s* in kurzer, klarer Darstellung zusammenzufassen und zu beurteilen, um dadurch nicht nur sein eigenes größeres Werk in manchen Punkten zu ergänzen, sondern auch eine mehr „allgemeinverständliche“ Einführung in die Grundthesen *Sch.s* zu bieten, als dies bei dem ohne Zweifel etwas schwer verständlichen Buche *Prz.s* der Fall ist. Dabei legt *G.* besonderen Wert darauf, den Gegensatz herauszuarbeiten, „der tatsächlich zwischen *Scheler* und *Thomas von Aquin* in fast allen Grundanschauungen vorhanden ist“ (Vorwort III). Gerade hierin dürfte ein besonderer Vorzug des Werkes gelegen sein, zumal es dem Verf. nicht nur um eine bloße Gegenüberstellung der beiden grundverschiedenen Ansichten, sondern vor allem auch um eine solide Begründung der scholastischen Auffassung zu tun ist. Bietet diese klare und konsequente Herausarbeitung des Gegensatzes zwischen *Sch.* und *Thomas* eine willkommene Ergänzung zu *Prz.*, so weicht *G.* auch in manchen wichtigen Punkten von ihm ab. So gleich im 2. Kapitel, wo uns *G.* als bewährter Fachmann in den Sinn der Phänomenologie einführt. Hier beschränkt er auch wohl im Sinne *Sch.s* die „Phänomenologie der Religion“ auf „die Erforschung des Wesens und der Wesensverhältnisse der natürlichen Religion der Menschheit als solcher“ (27), wogegen *Prz.* die Phänomenologie „zu einer direkten Wesenserforschung der Offenbarungsreligion“ (28) ausdehnt. Ferner müssen wir *G.* zustimmen, wenn er — auch hier wieder im Gegensatz zu *Prz.* — dartut, „daß *Scheler* ohne alle Frage die Ansicht hat, die Momente des religiösen Weges, die er beschreibe, bestimmten unser Erfassen Gottes nicht nur im Sinne eines Intentionalobjekts, sondern in dem eines Realobjekts, eines wirklich existierenden Gegenstandes vom Wesen des Göttlichen“ (40). Daraus ergibt sich dann die wichtige Folgerung, daß wir es bei *Sch.* und der Scholastik nicht nur mit einer verschiedenen Fragestellung, sondern tatsächlich mit einem schroffen Gegensatz zu tun haben; wird ja doch „die von Thomas von Aquin gelehrte Grundlegung der natürlichen Religion des Menschen als eine wesensmäßig unmögliche zurückgewiesen“ (32).

Wiederum zeigt uns *G.*, wie die „Unmittelbarkeit“ der Gotteserkenntnis im Sinne *Sch.s*, wenn sie auch kein Ontologismus ist, sondern direkt das Geschaffene zum Objekt hat und insofern auch als mittelbare Gotteserkenntnis bezeichnet werden kann, dennoch wesentlich verschieden ist von der thomistischen, resp. scholastischen Mittelbarkeit der Gotteserkenntnis, da *Sch.* im Gegensatz zur Scholastik nicht nur ein ‚formales‘, sondern auch ein

unvollkommenes Schlußverfahren „für das religiöse Erfassen der am geschöpflichen Sein haftenden analogischen oder, wie er sie nennt, ‚symbolischen‘ Beziehungen zum göttlichen Sein nicht für notwendig“ hält. „Darum ist seine Auffassung der Gotteserkenntnis von der thomistischen prinzipiell und unüberbrückbar geschieden“ (52). Mit Recht betont *G.*, was auch einem neueren ‚Aufweis‘ Gottes entgegengehalten werden muß (*Rosenmöller*, Gott und die Welt der Ideen. Münster 1923, Aschendorff), es „sollte doch auch jedem klar sein, daß, mag das endliche Sein noch so sehr objektiv Ideen Gottes nachgebildet sein und göttliche Attribute in seinen Eigenschaften abspiegeln, dies doch nicht einfach erraten werden kann, sondern entweder von unsrem Geiste erschlossen oder ihm von Gott direkt geoffenbart werden muß. Dies nun nimmt *Scheler*, jenes *Thomas* an. Beide sagen darum keineswegs, nur mit etwas anderen Worten, dasselbe“ (53).

Lehrreich sind auch die Darlegungen über den Begriff ‚Person‘ bei *Sch.* und die verhängnisvolle Verquickung mit dem Aktualismus. Hier wie in der Frage der Erkennbarkeit der Personalität Gottes tritt der Gegensatz zu *Thomas* klar zutage. Allerdings bedarf es zum Verständnis, wie *Sch.* überhaupt zur Behauptung von der Unerschließbarkeit der Personalität Gottes kommen konnte, die uns bloß durch Offenbarung erkennbar sei, einer Einführung in die letzten Grundlagen von *Sch.s* System. Diese bietet *G.* in den beiden letzten Kapiteln des Buches, wo er *Sch.s* Auffassung vom Verhältnis von Wert und Sein, Liebe und Erkennen entwickelt und das Wesen der Werte und der Liebe klarzustellen sucht. Hier kommt auch seine eigene Stellungnahme besonders zur Geltung, aber auch hier handelt es sich wieder „um letzte Verschiedenheiten in den Standpunkten“ (84). Die schönen, warmen Worte, mit denen *G.* von der Liebe zu Gott und den Geschöpfen handelt, bilden einen würdigen Abschluß des gediegenen Werkes.

Möge dieses neue Buch *G.s*, der sich durch seine entschiedene und korrekte Stellungnahme zu diesen wichtigen aktuellen Fragen der Religionsphilosophie die größten Verdienste erworben hat, die weiteste Verbreitung finden!

Innsbruck. Lorenz Fuetscher S. J.

De Paenitentia. Tractatus dogmatico-historicus auctore *Paulo Galtier S. J.* Paris, G. Beauchesne, 1923. VIII, 480 S. 8°.

Der Verf. will, wie er in der Vorrede bemerkt, nicht eine Geschichte des Bußsakramentes schreiben, sondern eine dogma-

tische Abhandlung, aber mit besonderer Berücksichtigung der geschichtlichen Entwicklung, welche die kirchliche Buße in Theorie und Praxis, d. i. sowohl in ihrer ausdrücklichen Lehrverkündigung als auch in ihrer sakramentalen Ausspendung und praktischen Anwendung in verschiedenen Zeiten durchlaufen hat. Das Erscheinen eines solchen Werkes wird wohl überall freudigst begrüßt werden. Denn wir haben zwar genug Lehrbücher, in denen das katholische Dogma, wie es durch das Konzil von Trient festgelegt wurde, klar dargelegt, solid bewiesen und mit spekulativer Schärfe begründet wird; aber sie leiden alle an dem Mangel, daß sie das Traditionsargument zu sehr vernachlässigen oder auf veraltete und wissenschaftlich unhaltbare Voraussetzungen aufbauen. Diesem Mangel will *G.* durch sein Werk abhelfen. Tatsächlich hat er all jene Fragen aus dem Gebiete der altkirchlichen Bußdisziplin, die innerhalb der letzten 20 Jahre von katholischen Gelehrten vielfach lebhaft erörtert wurden, ausführlich behandelt, die von den verschiedenen Autoren für ihre Ansichten vorgebrachten Gründe mit vornehmer Objektivität geprüft und seine eigene Meinung solid zu begründen versucht.

Das Werk zerfällt in drei Teile. Im ersten handelt es von der actio subiectiva hominis contra peccatum oder von der Tugend der Buße; im zweiten von der actio sacramentalis oder dem Bußsakrament, im dritten von den Wirkungen der Buße; daran schließt sich ein Anhang über die Ablässe.

Aus dem reichen Inhalt sei nur einiges hervorgehoben. Mit überzeugenden Argumenten wird die Behauptung einiger akatholischer Forscher widerlegt, die älteste Kirche habe sich nur als die Gemeinschaft der Heiligen betrachtet, aus welcher jeder Todsünder für immer ausgeschlossen war, oder sie habe bei der Rekonziliation den Sünder nur in die Kirchengemeinschaft wieder aufgenommen in der Voraussetzung, daß Gott ihm vorher die Sünden nachgelassen habe, oder die Lossprechungsgewalt sei ursprünglich nicht den hierarchischen Personen, sondern nur den Geistbegabten oder auch der ganzen Gemeinde zugeschrieben worden (100—129). Energisch und mit guten Gründen weist *G.* auch die von mehreren katholischen Autoren aufgestellte Ansicht zurück, die alte Kirche habe mehrere Jahrhunderte hindurch den Kapitalsündern die Lossprechung verweigert (147—186), ebenso die von vielen Dogmatikern verfochtene Meinung, die sakramentale Absolution sei gleich beim Beginne der öffentlichen Buße erteilt worden (187—198). Eingehend wird die Frage erörtert, ob es im Altertum eine Privatbuße gegeben habe (198—220). Den Begriff der Privatbuße faßt *G.* sehr weit; ihren Unterschied von der öffentlichen formuliert er also: „Discrimen ergo inter duas, quas nos dici-

mus paenitentiae formas, ducitur praecise ac tantum ex eo, quod remissio peccati fieret ab Ecclesia cum aut sine aggregatione ordini paenitentium; prius est paenitentiae publicae essentiale ac proprium, posterius paenitentiae privatae" (201). Zum Beweis dafür, daß kein allgemein verpflichtendes und genau normiertes Gebot der öffentlichen Buße für alle Sünden bestand, beruft er sich darauf, daß die Bischöfe die Vollmacht hatten, in gewissen Fällen die vorgeschriebene Bußzeit abzukürzen, oder, wenn aus der öffentlichen Buße für den Sünder eine Gefahr erwuchs, dieselbe in eine geheime umzuwandeln, daß ferner die in der Häresie Geborenen bei ihrer Rückkehr in die Mutterkirche und die Sterbenden ohne öffentliche Buße rekonziliiert wurden. Ob indessen von den vielen Texten, die er zur Begründung seiner These anführt, alle wirklich beweiskräftig sind, darüber dürfte m. E. das letzte Wort noch nicht gesprochen sein. Das Problem der Privatbuße in der Väterzeit bedarf noch einer eingehenderen Untersuchung, obschon nicht geleugnet werden kann, daß sie zur Zeit *Augustins* sicher in Übung war. Die kaum abzuleugnende Tatsache, daß hie und da jenen, welche die Buße bis zum Tode verschoben, die Rekonziliation verweigert wurde, erklärt *G.* daraus, daß man an ihrer Disposition zweifelte (221—226). Bezüglich der relapsi, denen eine zweite öffentliche Buße nicht gestattet wurde, hält er es für wahrscheinlicher, daß man ihnen auch die geheime Lossprechung versagte, aber gleichwohl überzeugt war, sie könnten durch aufrichtige Buße von Gott Verzeihung erlangen; man habe damals vom Wesen des Bußsakramentes und der Bedeutung der Absolution noch nicht die klare Vorstellung von heute gehabt und das Hauptgewicht auf die Bußwerke gelegt (226—233). Sehr gediegen ist der Abschnitt über die Notwendigkeit des Bußsakramentes und die Buße der Kleriker (238—269). Ausführlich wird die Lehre der älteren Scholastiker über diesen Gegenstand dargelegt und gezeigt, daß sie keineswegs die Notwendigkeit des Sakramentes leugneten (264—282). Bezüglich des cap. 6 der 6. Sitzung des Konzils von Trient wird mit guten Gründen nachgewiesen, daß dort zur Rechtfertigung im Sakrament keine Reue aus dem Motiv der caritas gefordert wird (303 ff). Sehr eingehend ist der patristische Beweis für die Notwendigkeit des Sündenbekenntnisses, wobei besonders die Lehre des hl. *Chrysostomus* berücksichtigt wird (318—353).

G.s Werk, in dem spekulative Gründlichkeit mit reichem historischen Wissen glücklich vereinigt ist, kann nur aufs wärmste empfohlen werden. Für eine jedenfalls bald zu erwartende Neuauflage möchte ich nur den Wunsch aussprechen, daß auch ein guter Index rerum et auctorum beigegeben werde.

Innsbruck. Johann Stufler S. J.

Mélanges Thomistes publiés par les Dominicains de la Province de France à l'occasion du VI. centenaire de la Canonisation de S. Thomas d'Aquin. (Bibliothèque thomiste III). Le Saulchoir, Kain, 1923. VIII, 480 S. 8°.

Dieser stattliche Band, der 18 Abhandlungen teils historischen, teils philosophischen oder theologischen Inhaltes enthält, ist eine herrliche Ehrengabe, welche die durch ihre wissenschaftlichen Arbeiten rühmlichst bekannten Dominikaner der französischen Provinz dem hl. Thomas zur sechsten Jahrhundertfeier seiner Kanonisation darbringen. Natürlich haben alle Beiträge eine Beziehung auf den englischen Lehrer. P. *Mandonnet* gibt uns eine historisch genaue Geschichte der Kanonisation des Heiligen, worin er das Schicksal seiner Reliquien zu Fossa nuova, die Vorbereitungen zum Heiligsprechungsprozeß durch *Wilhelm v. Tocco* und endlich die Feierlichkeiten bei der Kanonisation zu Avignon schildert. Sehr gründlich und interessant ist die Studie von *J. A. Destrez* über den handschriftlichen Befund der Quodlibeta. Er kommt zu dem Resultate, daß die chronologische Reihenfolge derselben folgendermaßen anzusetzen ist: 7, 9, 10, 11, 8, 1, 2, 3, 4, 5, 6. Das 12. Quodl. ist nur ein Reportatum und aus den Originalarbeiten auszuscheiden. Ebenso sind die Quästionen über die Handarbeit (Quodl. 7 q. 7 a. 17) und die Aufnahme von Kindern in den Orden (Quodl. 4 q. 12 a. 23) auszuschalten, da sie selbständige Quaestiones disputatae bilden. P. *Synave* weist nach, daß der hl. Thomas keine expositio super quatuor evangelia ad litteram geschrieben hat, indem die in ms. lat. 3122 der Nationalbibliothek von Paris erwähnte Angabe auf einem Schreibfehler beruht. Die Frage: „utrum obiectum fidei sit aliquid complexum per modum enuntiabilis" (2 2 q. 1 a. 2) wird von *M. D. Chenu* historisch beleuchtet, indem er die verschiedenen, oft entgegengesetzten Antworten der vorthomistischen Theologen anführt und zeigt, wie Thomas dieselbe endgültig gelöst hat. *L. Misserey* bringt einen Beitrag zur Geschichte des feierlichen Gelübdes und zeigt, daß die Ansicht des hl. Thomas auf dem zu seiner Zeit geltenden kanonischen Recht aufgebaut ist. *G. Théry* endlich bietet einen Abschnitt aus einer demnächst in der Bibliothèque thom. erscheinenden Abhandlung über *David von Dinant* nach Albert dem Großen und dem hl. Thomas, indem er die spärlichen Angaben über dessen Leben mitteilt und die Dokumente über seine Lehre und sein Lehrsystem auseinandersetzt.

Die übrigen elf Beiträge behandeln einzelne Fragen aus dem Gebiete der Theologie und Philosophie. *A. Lemonnyer* stellt die Lehre des hl. Thomas über die Apostel als Lehrer des Glaubens

dar. *A. D. Sertillanges* entwickelt in einem in glänzendem Stile geschriebenen Artikel die thomistische Synthese zwischen Subjekt und Objekt im Erkenntnisakt. *R. Garrigou-Lagrange* handelt über die Analogie des Seinsbegriffes und zeigt, daß der Pantheismus und moderne Agnostizismus eine falsche Auffassung dieses Begriffes haben. Der Unterschied zwischen *Thomas* und *Suarez* scheint mir, was die Sache betrifft, nicht so bedeutend zu sein, wie der Verf. es darstellt; auch vermag ich nicht einzusehen, daß dieser Unterschied von grundlegender Bedeutung für die Frage nach der Distinktion zwischen Wesenheit und Dasein in den geschaffenen Dingen sei. Sehr beachtenswert ist die Abhandlung von *A. Gardeil* über die experimentelle Selbsterkenntnis der Seele, insofern er auf die oft zu wenig beachtete Lehre des hl. Thomas hinweist, daß die Seele vor jeder aktuellen schon eine habituelle Erkenntnis ihrer selbst habe, die darin besteht, daß sie ihrer Natur nach intelligibel und sich selbst gegenwärtig ist; aus dieser habituellen Erkenntnis schließt Thomas, daß die Seele, um sich in concreto als Prinzip ihrer Tätigkeit aufzufassen, keiner species intelligibilis bedürfe. Weitere wertvolle Beiträge aus dem Gebiete der Philosophie liefern *F. A. Blanche* (die Abstraktion), *M. D. Roland-Goßelin* (der Irrtum), *H. D. Noble* (die actio voluntaria) und *Ch. H. Héris* (über die natürliche Gottesliebe). Die drei letzten Artikel behandeln Themen aus der Moralphilosophie: *M. S. Gillet* (die Moral und Soziologie), *Th. Bésiade* (die justitia generalis) und *E. Hugueny* (der Staat und das Individuum).

Diese Publikation wird zweifelsohne dazu beitragen, daß man den reichen Inhalt, den die Schriften des englischen Lehrers in sich enthalten, besser kennen lernt und zu einem gründlicheren Studium derselben sich angetrieben fühlt.

Innsbruck. Johann Stufler S. J.

P. *Joüon S. J.*, **Grammaire de l'Hébreu Biblique.** Gr. 8°, VIII u. 543 S. Hiezu Paradigmen u. Index 80 S. Rom 1923, Päpstl. Bibelinstitut. L 75.—.

Die hier angezeigte Grammatik ist das Werk eines erfahrenen Praktikers und zugleich eines selbständigen Forschers. P. *Joüon* hatte als Lehrer des Hebräischen an der Orientalischen Fakultät der St. Josefs-Universität in Beirut und am päpstl. Bibelinstitut in Rom Gelegenheit genug, die Bedürfnisse jener Schüler kennen zu lernen, welche nach der Durcharbeitung einer Elementargrammatik sich im Studium der hebräischen Sprache weiterbilden wollen. Eine gute, ja die beste Vorbereitung zur Ausar-

beitung dieser Grammatik bildeten sodann für den Verf. seine eigenen Forschungen zur Lexikographie und Grammatik der hebr. Sprache, welche er teils in den Mélanges de la Faculté Orientale de Beyrouth, teils in der Zeitschrift Biblica veröffentlichte, und die sich mit Recht großen Ansehens bei den Fachgelehrten erfreuen. Es sei diesbezüglich nur verwiesen auf die zahlreichen Anführungen der Arbeiten von *J.* in der 16. Aufl. von *Gesenius-Buhl*, Hebr. u. aram. Handwörterbuch. Da sich also in der Person des Verf.s der erfahrene Praktiker und der wissenschaftliche Forscher vereinen, so weist auch sein Lebenswerk, denn als solches kann man die Grammatik wohl bezeichnen, unleugbare Vorzüge auf: Klarheit der Darstellung und gründliche wissenschaftliche Verarbeitung des vorgelegten Stoffes. *J.* kennt und verwertet die neueren Forschungen und ergänzt und bereichert dieselben noch durch die eigenen Forschungsergebnisse.

Jene, welche eine Elementargrammatik gut durchgearbeitet haben, können sich an der Hand dieser Grammatik in der Tat eine gediegene Schulung für die Lesung und Interpretation der biblischen Texte erwerben. Als Vorbild diente sowohl bezüglich des Umfangs, wie hinsichtlich der technischen Einrichtung die Grammatik von *Kautzsch*. Doch würde man fehlgehen, wenn man glaubte, nur eine französische Bearbeitung der Grammatik von Kautzsch vor sich zu haben; *J.* geht vielmehr selbständig vor und weicht in vielen Punkten von *Kautzsch* ab, wie es ja auch sein mußte, wenn er dem heutigen Stande der wissenschaftlichen Forschung gerecht werden wollte. Seine eigene Stellungnahme zeigt sich schon in der Phonetik und in der Formenlehre, ganz besonders aber in der Syntax, die mit Eifer und Sorgfalt ausgearbeitet wurde. Großem Interesse werden seine Darlegungen über die hebr. „Tempora" begegnen. Im Vergleich zu *H. Bauer*, Die Tempora im Semitischen (Beiträge zur Assyriologie und semit. Sprachwissenschaft VIII, 1, Leipzig 1910) dürfte *J.* seine Auffassung noch schärfer und überzeugender herausgearbeitet haben. Wer bisher den Ansichten von *Driver-Kautzsch* folgte, wird wohl am „Umlernen" nicht vorbeikommen, wenn er auch nicht alle die neuen Ideen, wie sie von *H. Bauer* und jetzt noch mehr von *J.* vertreten werden, annehmen will. Daß in der Syntax die ausgewählten Beispiele in extenso angeführt werden, verdient Lob; dadurch wird das Studium sehr erleichtert. Beifall und Anerkennung werden auch finden die vielen Paradigmen und die reichhaltigen Indices.

Auf einen Punkt aber möchte der Rezensent die Aufmerksamkeit des Verfassers für die folgenden Auflagen hinlenken. In den

hebr. Lexika und Grammatiken werden so manche überflüssige Formen und Lesarten mitgeschleppt, weil sie eben im überlieferten MT stehen. Die Textkritik hat hier schon viel Geröll beiseite geschoben. Schreibfehler oder unrichtige Auflösungen der scriptio continua bedingen noch nicht seltene oder unregelmäßige Formen, welche der Grammatiker zu berücksichtigen und zu buchen hätte. Nur das eine oder andere Beispiel sei hier angeführt. § 89 n notiert *J.* als seltene Femininendung: „On trouve 3 fois (Ex 15,2; Is 12,2; Ps 118,14) עָזִּי וְזִמְרָת יָהּ Jéhovah (sic!) est ma puissance et (ma) force". Statt der gewöhnlichen Form זִמְרָת und des „abgekürzten" Gottesnamens יָהּ ist aber doch zu lesen: זמרתי ה׳ = זמרתי יהוה. So ist die scriptio continua זמרתיה wohl aufzulösen. S. ZkTh 44 (1920) 64. Is 12,2 und Ps 118,14 sind Zitate von Ex 15,2. — Wieder § 136 k schreibt *J.*: „Certains pluriels, surtout en poésie, sont diversement expliqués, p. ex חֶרְמוֹנִים Ps 42,7 (partout ailleurs חֶרְמוֹן); peut-être pluriel d'intensité le Grand Hermon, ou d'extension". Aber statt des nur hier vorkommenden Pl. חֶרְמוֹנִים ist mit Syr einfach zu lesen חֶרְמוֹן. Das ם der Pluralendung ist Dittographie; es folgt unmittelbar מֵהַר מִצְעָר. Die Beispiele ließen sich noch vermehren. Für so manche abnormale Erscheinungen liegt die richtige Erklärung nicht auf grammatischem, sondern auf paläographischem Gebiete. Eine Beachtung dieser Tatsache wird auch die Grammatiken in vielen Punkten entlasten.

Innsbruck. Josef Linder S. J.

Hermeneutica biblica. Scripsit *Franc. X. Kortleitner* O. Praem. Oeniponte, Fel. Rauch 1923. VIII, 160 p. 8°. K 32.000.

Kortleitners zahlreiche Werke, namentlich seine umfangreiche Archaeologia biblica, sind wiederholt in dieser Zeitschrift rühmend empfohlen worden; sie wurden allgemein mit Beifall aufgenommen. Von der neuerschienen Hermeneutik war darum nur zu erwarten, daß sie gleichfalls von der wissenschaftlichen Akribie des Verf.s Zeugnis ablegen werde; wir finden tatsächlich seine umfassende Literaturkenntnis sowie seine einfache, klare und übersichtliche Darstellung auch in diesem Werke. Namentlich wird die Fülle von Beispielen, die verwendet ist, auch dem erfahrenen Leser manches Neue bieten (S. 43 f zur Eigenart des neutestam. Griechisch, dessen Zusammenhänge mit *Josephus Fl.* und *Philo* 51, namentlich über die verschiedenen Tropen 67—73).

Anlage und Einteilung stimmt im allgemeinen mit der in dieser Disziplin üblichen überein. Man möchte dabei wohl wünschen, daß ihr Zusammenhang mit der Dialektik etwas besser er-

scheinen möge. Was diese in der Philosophie ist, ist die Hermeneutik in der Bibelwissenschaft. Beide haben sich mit Bedeutung und Sinn der Worte, insoferne sie Zeichen der Gedanken sind, zu beschäftigen.

Bei Erwähnung der rabbinischen 32 „Middoth" oder „Erläuterungsregeln" wären Beispiele sowie ein tadelndes Wort über diese Verdrehungsmethoden am Platze gewesen. (Vgl. *H. L. Strack*, Einleitung in Talmud und Midrasch[5] 100—8). S. 25 f: Eine etwas schärfere Unterscheidung zwischen dem, was ein Typus, und dem, was ein typischer Schriftsinn ist, würde ein schweres Problem erleichtern. S. 14 wird mit Recht betont, daß es einen „sensus accommodatus", einen „angewandten Schriftsinn" überhaupt nicht gibt und man nur von einer accomodatio reden sollte. Trotzdem wird S. 29 „ex consuetudine vulgata" von einem sensus accommodatus geredet. Es wäre angezeigt, diesen widerspruchsvollen Ausdruck völlig aufzugeben und nur von der Anwendung zu reden. Denn wenn, was eben zu einer Anwendung wesentlich ist, in einem Satze der Bibel ein neues Subjekt eingesetzt wird, das mit dem biblischen Subjekt nur ähnlich ist, so ist eben nicht mehr das biblische Urteil vorhanden, sondern es ist ein neues gebildet, das nicht mehr ein biblisches ist und darum keinen biblischen Sinn besitzt. Ein „sensus accommodatus" wäre somit ein Schriftsinn, der tatsächlich kein Schriftsinn ist, also ein circulus vitiosus. Auch von der accommodatio per allusionem S. 30 sollte man nicht reden; gemeint ist eine auf einem bloßen äußeren Gleichklang der Worte ruhende Anwendung.

S. 17 Bei der Erklärung einzelner Stellen, die angeblich einen doppelten Litteralsinn besitzen sollen, dürfte mitunter eine andere Lösung vorzuziehen sein. — Der Verf. verficht mit aller Entschiedenheit die völlige Irrtumslosigkeit der Bibel im Sinne der bekannten Entscheidungen der drei letzten Päpste. Darum ist es als ein reines Versehen zu bewerten, wenn S. 84 zur bekannten Stelle 1 Thes 4,15. 17 die Entscheidung der Bibelkommission vom 18. Juni 1915 nicht erwähnt wird und anstatt auf die Ausführungen des Unterzeichneten in dieser Zeitschrift 40 (1916) 167—82 auf den Aufsatz 34 (1910) 500—25 über 1 Kor 1,14. 16 verwiesen wird. An der letztgenannten Stelle spricht der Apostel zunächst seine eigene subjektive Ansicht als solche aus; darum ist hier nicht die Möglichkeit eines Irrtums ausgeschlossen wie an der Stelle 1 Thes 4,15. 17.

Innsbruck. Urban Holzmeister S. J.

Der Heiland der Welt. Ein Christusbuch von *J. Klug*. Paderborn 1923, Schöningh. IV u. 696 S. kl. 8°. Geb. M 7.80.

Professor *Ignaz Klug* in Passau besitzt, wie seine bisherigen Arbeiten beweisen, in hervorragendem Maße die Gabe, die erhabenen Wahrheiten unserer Religion in einer Weise darzustellen, welche, obwohl objektiv völlig richtig, doch vom Menschen unserer Zeit als modern empfunden wird und einen tiefen Eindruck bei ihm hinterläßt. Darum ist es zu begrüßen, daß er sich an die hohe Aufgabe herangemacht hat, ein Leben Jesu zu schreiben. Es ist zwar keineswegs lückenlos und gleichmäßig bearbeitet. Gar manches uns teure Evangelienstück mußte der Kürze halber entweder ganz wegbleiben oder mit wenigen Strichen angedeutet werden; anderes, wie die Bergpredigt, ist in Auswahl geboten. Allein in den meisten Fällen handelt es sich dabei um Wunder und Gleichnisse, bei denen die Bedeutung und der höhere Sinn durch Paralleltexte genügend hervortreten; somit liegt hierin kein Mangel im eigentlichen Sinne. Eine reichhaltige Einführung bringt namentlich die Dogmatik des Trinitätsgeheimnisses dem Verständnis der Laien in herrlicher Weise näher.

Wie originell die Darstellung ist, beweist die kaum mehr als eine Seite umfassende Darstellung von Maria Verkündigung (103 f.) und die Schilderung der Magier, die Ausführungen über den 12jährigen Jesus und seine Arbeit, die kräftigen Worte über die Satten (S. 195), über den Täufer und sein Los (250), über Jesus in Nazareth (272), von Gottes Ewigkeit (344). Das Problem der Leiden ist selten so gelungen gelöst wie S. 506—11. Man vergleiche endlich die poesievolle Schilderung von der Heimkehr der Emmausjünger S. 657 und die weihevollen Schlußworte. Der Leser wird diese Vorzüge mit Genuß empfinden und dem Verf. herzlich danken. Zu einer baldigen Neuauflage sei auf einige kleine Mängel und Versehen des sonst so wohlgelungenen Werkes aufmerksam gemacht. Sie betreffen meistens die biblischen Hilfswissenschaften.

S. 105. Der Zweifel des hl. Joseph wird unrichtig vor den Besuch der Gottesmutter bei Elisabeth angesetzt. — S. 111 wird der Zweck des Tempelgangs der sel. Jungfrau dahin bestimmt, das göttliche Kind „dem Herrn zu opfern und durch ein Taubenopfer loszukaufen". Hier sind zwei Dinge nicht genau unterschieden: das nach jeder Geburt vorgeschriebene Reinigungsopfer, das aus einem Lamme und einer Taube, bei Armen aus zwei Tauben bestand (Lev 12,1—8), und der Loskauf der männlichen Erstgeburt (Ex 13,13). S. 142: Die Pfingstfeier erstreckte sich nur auf einen Tag; über die Erinnerung an die Gesetzgebung auf Sinai vgl. die S. 441 gebotene Stelle aus *Strack-Billerbeck*. — Der Verf. nennt die im Evangelium erwähnten Soldaten mit einer gewissen Vorliebe „römische Legionäre" (S. 24. 596 f. 603. 651). Allein in Palästina standen nur 5 Kohorten, die

nicht einer Legion untergeordnet waren, sondern zu den auxilia gehörten; jede bildete für sich eine taktische Einheit. — S. 114. „Herodes hatte nacheinander 10 Frauen"; allein es sagt *Josephus* (A 17,1, 3 n. 19) ausdrücklich: „Herodes hatte um diese Zeit 9 Frauen". S. 245: Der rechtmäßige Gemahl der Herodias hieß nicht Herodes Boethos, sondern war nur der Urenkel des Boethos (Jos A 15,9. 3). Wir haben keinen Anlaß, an der S. 370 angenommenen Angabe des hl. Markus 6,17, der ihn Philippus nennt, deswegen zu zweifeln, weil sie aus *Josephus*, der ihn Herodes nennt, keine Bestätigung findet. Was *Walter Otto* (*Pauly-Wissowa* Suppl. 2, 158—62) dagegen vorbringt, entbehrt der Sicherheit. — Die Zahl der Wunder des Herrn wird S. 333 angegeben: „Mt berichtet 20, Mk 16, Lk 20, Jo 8". Es wäre wohl nützlich gewesen beizufügen, daß es sich vielfach um Parallelberichte handelt; wir können nur 35 Einzelwunder sicher nachweisen.

Innsbruck. Urban Holzmeister S. J.

1) **Viereiniges Evangelium.** Zusammengestellt von *Joh. Mader.* Münster i. W. 1923. 24 S. gr. 8°.

2) **Evangeliorum Concordia** seu quatuor D. N. J Ch. evangelia in narrationem unam redacta a *Jos. Bover S. J.* Matriti 1921, XII u. 322 p., kl. 8°.

Wir haben vor uns zwei Versuche, das so schwierige Problem der Evangelienharmonie zu lösen, Versuche, die auch dann Anspruch auf Beachtung und liebevolle Überprüfung verdienen, wenn man nicht mit allen Einzelheiten einverstanden sein kann. Sie unterscheiden sich dadurch, daß Professor *Mader* von Chur nur den Aufriß der evangelischen Geschichte in Form von übersichtlich gedruckten Tabellen bietet, während P. *Bover* vom päpstlichen Bibelinstitut in Rom auch den Text einer vollen Harmonie beisteuert.

1) Am Werke von *Mader* fällt zunächst auf der Titel „Viereiniges Evangelium"; er ist wohl dem Namen des tiefsten Geheimnisses unseres heiligen Glaubens nachgebildet und könnte recht gut den patristischen Gedanken, daß wir in den 4 Schriften nur 4 Formen der einen Frohbotschaft vor uns haben, zum Ausdruck bringen; aber er müßte doch noch erst eingebürgert werden. Weniger Anklang dürfte ein anderer Verdeutschungsversuch finden: der Verf. nennt die Synoptiker ständig die „Drillinge".

Betreff des Aufrisses ist ein doppeltes Prinzip nicht ohne Widerspruch hinzunehmen. Zunächst ist die Einjahrtheorie durchgeführt; ein großer Teil der Vorrede ist ihrer Verteidigung gewidmet, ohne daß Neues geboten wird. Zu Jo 4,35 vergl. die Bemerkung unten S. 441. Sodann hält der Verf. die Reihenfolge des dritten

Evangelisten durchwegs ein und verläßt sie nur einmal, da er die Synoptische Tempelreinigung mit der des vierten Evangeliums gleichsetzt, die er in den Beginn der öffentlichen Tätigkeit verlegt. Diese Verbindung ist bequem, aber doch nicht mit dem Worte Lk 1,3 zu begründen und in mehr als einem Punkte gewiß unrichtig. Ein Gleiches gilt von den Versuchen, die Identität der Tempelreinigung nachzuweisen. Zu der sonderbaren Ansicht, Jo 19,13 eine „Thronerhebung Jesu" durch Pilatus zu finden (S. 8), vergleiche diese Zeitschrift 39 (1915) 351.

2) Dem zweiten Werke möchte eine übersichtliche Tabelle, wie sie *Mader* bietet, beigegeben sein; so ist die Überprüfung des Aufrisses nur durch die Vergleichung der Überschriften der 361 Abschnitte, in die der Hl. Text zerlegt ist, möglich. In Bezug auf die Reihenfolge wird die des Mk der des Lk vorgezogen (S. 312).

Das Ideal einer Harmonie wäre es, wenn nicht nur der schließlich sich ergebende Gesamttext, sondern auch die Herkunft seiner Teile bis auf die einzelnen Worte ersichtlich gemacht würde. *B.* möchte dies durch Klammerausdrücke erreichen. Hier hat bereits *Jansenius* von Gent das richtige getroffen, wenn er durch kleine, nach Art von Exponenten angebrachte Buchstaben dem Leser seiner Commentaria in Concordiam Ev. (Lovanii 1572) mitteilt, ob Mt redet oder Mt und Lk oder ein Wort gleichlautend bei den Synoptikern oder gar bei allen 4 Evangelisten sich findet.

Eine Eigenart dieser Harmonie ist es, daß mitunter, wo es nicht gelingen will, einen einheitlichen Text ganz aus den Worten der Hl. Schrift zusammenzustellen, ein Mittelweg eingeschlagen wird; zuerst werden die getrennten Texte abgedruckt, dann ein gemeinsamer, in dem einzelne Schriftworte eine leise Veränderung erfahren haben; man vergl. n. 231 die Blindenheilung in Jericho: Bartimaeus bittet um Heilung, bevor der Herr die Stadt betritt, und erhält sie samt einem zweiten Blinden beim Verlassen Jerichos.

Jedenfalls hat diese Harmonie, die noch dazu durch eine Karte, einen Plan von Jerusalem sowie mehrere Bilder bereichert und sehr gut gedruckt ist, zur Lösung des Harmonieproblems das ihrige beigetragen.

Innsbruck. Urban Holzmeister S. J.

Zwischenreise und Zwischenbrief. Von *Eduard Golla*. (Biblische Studien XX/4). Freiburg 1922, Herder. XII 110 S. 8°.

Der Verfasser bezeichnet im Untertitel diese seine fleißige und lehrreiche Studie als „eine Untersuchung der Frage, ob der Apostel Paulus zwischen dem ersten und zweiten Korintherbriefe

eine Reise nach Korinth unternommen und einen uns verlorengegangenen Brief an die Korinther geschrieben hat". Die Antwort, die er auf die zwei Teilfragen erteilt, lautet beidemale negativ. Die Hauptbeweise, auf Grund deren er die Zwischenreise ablehnt, und aus denen sich auch die Beantwortung des zweiten Problems ergibt, sind folgende:

1) Der Apostel sagt 2 Kor 1,15, sein in Aussicht gestellter, aber unterbliebener Besuch habe zum Zweck gehabt, daß die Gemeinde eine zweite Gnade („δευτέραν χάριν") erhalte; er sei aber noch nicht gekommen (1,23 f: „οὐκέτι ἦλθον"); er wollte die Gemeinde „schonen", um nicht als Herr auftreten zu müssen, sondern Freude zu bringen. — Damit ist doch ein zwischen den beiden kanonischen Briefen einzusetzender Besuch ausgeschlossen.

2) Ein weiterer Grund ergibt sich aus den zwei Reiseplänen des Apostels, die er I 16,5—9 und kürzer II 1,15 entwickelt. Der erste, dessen Scheitern eben die Korinther verstimmte, hatte gelautet: (Ephesus)- Korinth- Mazedonien- Korinth- Jerusalem; der zweite, der an dessen Stelle getreten war, lautete: (Ephesus)- Mazedonien- Korinth- (Jerusalem). Nun hätte der Verf. vielleicht kräftiger betonen sollen, daß bereits an der erstgenannten Stelle im 1 Kor die Veränderung der Pläne vorgenommen war und mitgeteilt wurde. Wenn sich nun Paulus, der bereits in Mazedonien weilt (II 7,5), also mitten in der Ausführung des zweiten Planes steht, entschuldigt, daß er den ersten Plan fallen gelassen hat und bisher nicht gekommen sei, so ergibt sich doch zur Evidenz, daß zwischen 1 Kor und 2 Kor kein Besuch in der genannten Gemeinde erfolgte; wäre einer erfolgt, so hätte der Apostel sich keineswegs über sein Nichtkommen, sondern höchstens etwa über seine baldige fluchtartige Abreise entschuldigen müssen.

3) Weniger entscheidend, aber immerhin sehr mißlich ist für die Zwischenreise der Umstand, daß die beiden uns erhaltenen Kor-Briefe demselben Kalenderjahre angehören, wie der Verf. S. 20—28 nachweist. Der um Ostern geschriebene 1 Kor setzt die Kollekte als bereits im Gang befindlich voraus (16,1—3); sie ist also im Vorjahre, wahrscheinlich im vorkanonischen Briefe (5,9) angeordnet worden. Nun ist sie aber auch II 8,10; 9,2 ausdrücklich als im Vorjahre (πέρυσι) begonnen hingestellt; also ist 2 Kor noch im gleichen Jahre abgefaßt und somit ist für eine Zwischenreise kaum Zeit zu finden.

Wenn sich dagegen *M. Meinertz*[1]) namentlich auf II 13,1 beruft: „Jetzt komme ich zum drittenmale zu euch", so wäre gegen-

[1]) Einleitung[3] S. 118; Theol. Revue 22 (1923) 266—8.

über den klareren Texten namentlich noch der folgende Gesichtspunkt zu betonen: Die Rom 15,19 erwähnte Illyrienreise ist nur mit dem ersten Aufenthalte des Apostels in Korinth zu verbinden. (Sie ist weder in die Zeit vor der ersten Ankunft in Korinth AG 17,13—15 zu verlegen noch auf der dritten Reise unterzubringen; sie erfolgte wohl im Anschluß an einen nach Thessalonich geplanten, zweimal vereitelten und ein drittesmal verheißenen Besuch 1 Thes 2,18; 3,11). Dann hätten wir eine ähnliche Annahme zu machen, wie sie in der nordgalatischen Hypothese an der Stelle Gal 2,1 allgemein gemacht wird: Paulus übergeht hier einen Besuch in Jerusalem stillschweigend, weil er nichts zur Sache bot; ebenso kann er im 2 Kor bald von n u r e i n e m bisher erfolgten Besuche in Korinth reden (II 1,15; 12,14), bald von zweien (13,1 f.), weil er die Rückkehr von Illyrien nach Korinth nach Belieben als Besuch zählen oder nicht zählen konnte. Vielleicht war es damals, wo Paulus ein erstesmal in Trauer (ἐν λύπῃ) Korinth betreten hat (II 2,1).

In der Anordnung macht sich bei aller logischen Verteilung und klaren Fassung des Stoffes der eine Mißstand geltend, daß die Hauptgedanken als solche nicht scharf genug hervortreten und der Leser durch nebensächliche Gesichtspunkte abgezogen wird und den Faden des Beweises leicht verliert. Durch Kleindruck hätte hier wirksam abgeholfen werden können. Man vergleiche S. 26 die Erörterung über *Bachmann* sowie anderswo über die verfehlten, oft singulären Auffassungen von *Belser*, *Krenkel* u. a.

Aus dem Untertitel hätten die Worte „uns verlorengegangen" gestrichen werden sollen. Das Problem des Zwischenbriefes befaßt sich ja bekanntlich nicht mit irgendeinem uns unbekannten Zwischenbrief, sondern es handelt sich darum, ob 2 Kor 10—13 dieser Brief ist, der II 2,4 als „Tränenbrief" bezeichnet wird und der angeblich unrichtig mit den übrigen 9 Kapiteln verbunden wurde. Wie kann man denn auch die Möglichkeit eines andern Zwischenbriefes ausschließen?

Innsbruck. Urban Holzmeister S. J.

Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch. Von † *H. L. Strack* und *Paul Billerbeck*. II: Mk, Lk, Jo und Apostelgeschichte. (X 867 S.) 8°. München, Beck, 1924. M 20.—, geb. M 24.— und M 28.—.

Als der erste Band dieses hochwichtigen und in Einrichtung und Durchführung wohlgelungenen Werkes erschien (vgl. diese Zeitschrift 47 [1923] 577—80), mußte man befürchten, daß die Not der Zeit die Fortsetzung verhindern oder doch verzögern werde. Allein der unternehmende Verleger lieferte, wie der eben erschienene zweite Band beweist, einen neuen Beleg für das Wort *Virgils*: „labor omnia vicit improbus". Zwar ist die Erklärung etwas

kürzer geworden, die Zahl der wörtlich aufgenommenen Texte ist etwas eingeschränkt und dafür die der bloßen Verweise gewachsen. Was aber durch den neuen Band klar bewiesen ist, ist die Tatsache, daß nicht nur der erste Evangelist, dessen Arbeit ganz aus dem Judentum geschöpft und für dieses bestimmt war, sondern auch seine 3 Nachfolger aus der rabbinischen Literatur ihre beste Beleuchtung finden. So wenig wir die Parallelen aus der griechischen Literatur und insbesonders dem Hellenismus beiseite lassen dürfen, welche namentlich *Lietzmanns* Handbuch zum NT gesammelt hat, so wenig dürfen wir sie an die erste Stelle setzen auch zum rein sprachlichen Verständnis.

Fürs Mk-Evangelium konnte sich der Herausgeber verhältnismäßig kurz fassen, da der Großteil bereits im ersten Bande geboten war. Umso reicher fließt die Erklärung beim Sondergut des dritten Evangelisten, der, obwohl selbst ein echter Grieche, die Quellen vielfach in ihrem ursprünglichen semitischen Kleide seinen beiden Werken einverleibt hat. Namentlich ist das alte Phantom, ein alexandrinischer philosophierender Hellene habe das vierte Evangelium ausgeklügelt und niedergeschrieben, wie ein Kartenhaus zusammengebrochen. Der Verfasser erweist sich in Auffassung und Ausdruck als echter Sohn des Volkes Israel.

Nur einige Einzelheiten seien hervorgehoben. Wir erhalten zu Mk 2,4 Beispiele vom Öffnen des Daches, um etwas herabzulassen, 6,13 von der Verwendung des Öles als Heilmittel, zu 7,33 Heilung durch das Sputum; dabei wird die Eigenart des Wunders gut erklärt; 9,49 über das Salz, 12,41 die Schatzkammer des Tempels. — Fast 100 Seiten erläutern die Kindheitsgeschichte im dritten Evangelium; man beachte die reichen Angaben über das Naziräat (1,15) und die Belege über Gabriel und seine Stellung (1,19), über Hirten und Hirtenleben (2,8), das 2,22 f. erwähnte Doppelopfer, 2,41 über die Festreisen und das dabei verpflichtende Alter. Dazu kommt 10,18 der Engelsturz, 20 das Buch des Lebens; 10,30 Jericho und die Räuber, 13,1 die Galiläer und ihr Unglück; 13,15 das Tränken der Tiere am Sabbat; 13,32 der Fuchs; 14,12 das Frühmahl; 15,7 die Freude im Himmel ob der Bekehrung; 16 der Johannesbrotbaum; 16,22 Abrahams Schoß und die Hölle; 18,9—12 Pharisäisches Beten und Fasten; 19,8 vom vierfachen Erstatten; 22,41 die Körperstellung beim Gebete; 23,43 „im Paradiese sein". Dem Worte vom leidenden Messias 24,26 sind 26 Seiten Erklärung gewidmet. Mit noch größerer Ausführlichkeit ist Jo 1,1 behandelt; ein Exkurs über den „Memra Jahves" und seine Ewigkeit bietet eine Fülle von Stoff; desgleichen erhalten wir zu Jo 2,1 eine knappe Darstellung des jüdischen Eheschließungs-

rechtes; Beachtung verdient namentlich die starke Betonung der Ehepflicht. Zu 3,1 lautet das Schlußergebnis vorsichtig: „Bedenken chronologischer Art verbieten die Gleichsetzung des Nikodemus Jo 3 mit dem Naqdemon b. Gorjon . . nicht unbedingt". Die fehlenden biblischen Belege für 4,5 werden reichlich geboten, ebenso zum „lebenden Wasser" (10) und über die Geistigkeit Gottes (24). Zu 4,35 wird klar bewiesen, daß dieses Wort „um die Mitte des Kislev", also Jänner/Februar gesprochen sein muß.

Umsonst sucht man noch immer nach einem Sprichwort: „die Ernte kommt 4 Monate nach der Aussaat". Das Gegenteil steht fest: „Von der Herbstaussaat bis zum Beginn der Getreideernte rechnete man 6 Monate", während die Frühlingssaat 70 Tage vor Pascha erfolgte. Somit stellt die Stelle 4,35 nicht die absolute Dauer der Zeit von der Aussaat bis zur Ernte fest, sondern eine relative, die vom Sprechenden bis zum Beginn der Ernte sich erstreckte.

5,1 findet sich zum erstenmale der Ausdruck hebräisch = aramäisch; dieser Sprachgebrauch wird mit reichen Beispielen erläutert, ebenso 10 das Verbot, am Sabbat etwas zu tragen. Die Palästinakunde kann reichen Gewinn den Angaben über den See von Tiberias entnehmen (6,1). Das gleiche Kapitel bietet im „Brote des Lebens" und im „Essen des Fleisches des Menschensohnes" Ausdrücke, die als neu und fremd hingestellt werden. Umsomehr entnehmen wir zu 7,37 dem Rituale von Laubhütten, namentlich der Wasserspende; ein eigener Exkurs hierüber folgt als Anhang S. 774—812. 7,38 wird die ansprechende Vermutung, κοιλία sei nach Analogie des rabbinischen גוף nur „als Person und Ersatz des persönlichen Fürwortes gemeint", durch Belege erhärtet; 7,49 erhalten wir Interessantes über die Ungebildeten, 9,2 über Sünden im Mutterschoß, 10,22 über die Tempelweihe; 7,39 und 14,16 vom Hl. Geiste; 18,13 von Annas, 19,29 über den Ysop. — Bei der Apg ist zu all den vielen Namen von Ländern und Städten getreulich gebucht, was die Rabbinen von ihnen wußten; weiter ist eingehend erklärt 1,12 der Sabbatweg, 26 das Losen, 2,1 der Pfingsttag; „die spätere Meinung, daß das Fest zum Andenken an die sinaitische Gesetzgebung gefeiert werde, läßt sich quellenmäßig erst seit dem 2. nachchristl. Jahrh. nachweisen". 3,2 das schöne Tor wird „als Osttor des Innern Vorhofes" . . auf der Ostseite des Frauenvorhofes erwiesen. 4,1 der Tempelhauptmann; 5,34. 36 Gamaliel und Theudas, der „als uns nicht weiter bekannt" eingeführt wird; 6,3 die Armensorge, 6 Handauflegung; 7,6 die 400jährige Knechtung in Ägypten, 58 die Steinigung, 10,9 die Gebetszeiten der alten Synagoge, 12,15 über den Schutzengel; 13,9 der strafende Blick; 13,16 Proselyten. Vom

„σκηνοποιός“ (15,20) und dem Zeltmachergewerbe (18,3) wird viel neues Material geboten, ebenso 21,23 über das zeitweise Naziräat.

Der zweite Exkurs am Schlusse des Werkes „Der Todestag Jesu“ bekennt sich zur Antizipationstheorie, die man als ein Postulat bezeichnen könnte. Sie ist ja nichts anderes als die logische Folgerung zweier unumstößlicher Sätze: a) nach den Synoptikern hat der Herr vor seinem Tod noch eine ... hre alttestamentliche Paschafeier mitgemacht und b) nach dem Zeugnis des Jo, das uns sein Schüler Polykarp unverfälscht aufbewahrt hat (Eusebius HE 5,24,16), ist der Herr am 14. Nisan gestorben. — Es handelt sich nur darum, wie wir uns ein Paschamahl am 13. Nisan zu erklären haben. Hier geht *B.* lange mit *Chwolson*, um schließlich von ihm abzubiegen und die Doppelfeier durch eine Kalenderdifferenz zu erklären. Ich hoffe, bei einer andern Gelegenheit zeigen zu können, daß *Chwolsons* Theorie doch noch in mancher Beziehung vorzuziehen ist auch diesem gewiß recht beachtenswerten Lösungsversuche.

Gelegentlich könnten einige Verweise gute Dienste leisten. Man fragt sich zu Jo 6,9, wieviel wir uns unter einem Brotvorrat, der um 200 Denare gekauft werden konnte, vorstellen sollen. Die Antwort wäre 1,670 zu entnehmen, wo als Preis von 1 Sea Mehl 1 Denar angegeben wird. — Die übliche Erklärung der Lk-Genealogie, welche eine Leviratsehe annimmt, wäre durch die 1,886 gebotenen Texte ausgeschlossen.

Es wird wohl nur in wenigen Fällen gelingen, talmudisches Material, das den emsigen Sammlern entgangen ist, namhaft zu machen. Doch sei im Anschluß an eine Notiz dieser Zeitschrift 44 (1920) 305—12 über den „Hohenpriester jenes Jahres“ (Jo 11,49. 51; 18,13) verwiesen auf Joma 8 b, wo es heißt, daß, „als man Geld für die Hohepriesterwürde gab, sie jährlich wechselten wie die Beamten“. Könnte nicht hier die Erinnerung an eine alljährliche Bestätigung der Hohenpriester gegen Bezahlung sich erhalten haben? — Zu σινδών Mk 14,51 hat *F. Delitzsch* (zu Is 3,23) auf M. Kelim 24,13 und Menachoth 41 a verwiesen.

Zu den wenigen Punkten, in denen Ungenauigkeiten vorliegen, gehören wohl einige Maßangaben. S. 149 sind 40 Mil (מיל = 1 römische Meile) mit 60 km gleichgesetzt; S. 544 dagegen ist das Mil richtig mit 1·4787 km angegeben und so wären 40 Meilen gleich 59·480 km (vgl. *S. Krauß* 2,391). — S. 547 wird die übliche Angabe: 1 Log = 0·547 l aus *S. Krauß* 2,395 und andern herübergenommen. Man bedenke indes, daß damit a) die wiederholten Angaben der Rabbinen (*Krauß* 2,393), das Log entspreche dem Inhalte von 6 Eiern, nicht stimmen. Heute rechnet man etwa 24 Eier auf 1 l; das macht für

6 Eier nur einen Rauminhalt von ¼ l. — b) Sodann ist im früheren Bande I 108 die Angabe (ʿErub 4 b) verwertet, welche einen Raum von 1 Quadratelle Grundfläche und 3 Ellen Tiefe mit 40 Sea gleichsetzt. Rechnen wir die Elle nach *Krauß* 2,389 mit 44 cm, so mißt dieser Raum 0·2555 m^3, das ergibt also für ein Sea 6·4 l und für seinen 24. Teil, das Log, nur 0·266 l. — c) Man beachte dann den wichtigen Fund, den *Germer-Durand* am Süd-West-Hügel von Jerusalem in einer alten Mühle machte: das Inventar derselben enthielt eine Reihe von Hohlmaßen, die alle ein Vielfaches einer Einheit von 0·354 l darstellten (Conferences de S. Etienne [I] 1909—10, Paris, Lecoffre 1910, p. 89—105). Haben wir hier nicht zunächst an das Log als Einheit zu denken? — Es sei hiemit die Anregung zu einer Überprüfung dieser dunklen Frage gegeben.

Die S. 271 vorgeschlagene Identifizierung vom neutestamentlichen Emmaus mit dem von Jerusalem nur 30 Stadien entfernten Kulonje (besser Kalônije) wird sich nicht durchsetzen können.

Der Text, den diese Sammlung zugrunde legt, will nicht recht befriedigen: Vgl. Jo 7,35 „will er zur Zerstreuung der Griechen gehen?“ und Apg 6,3; 13,1.

Der Realindex über die beiden bisher erschienenen Bände wird ausdrücklich als provisorisch hingestellt, zeigt aber doch deutlich den reichen Inhalt. Es fehlen indes beispielweise die Stichworte: Engel II 665 f. 711; Geist, der Hl. II 493. 562; Hölle II 232; nackt II 50 s.; Nadelöhr I 828; Paulus II 687. 754; Scheintod II 545; Übertreibungen II 75.

Wir geben uns der Hoffnung hin, im dritten Bande ebensoviel zur Erklärung der Briefe desjenigen zu finden, der sich einen „Hebraeus ex hebraeis“ nennt, sowie der anderen Briefe, und im Schlußbande ebenso reichhaltige Abhandlungen, wie sie bereits hier vorliegen.

Innsbruck. Urban Holzmeister S. J.

Histoire de la Compagnie de Jésus en France des origines à la suppression (1528—1768). T. III. Époque de progrès (1604—1623). Par le P. *Henri Fouqueray S. J.* Paris 1922, Bureaux des Études. XIII u. 648 S. 8°. Fr 30.—, Fr 33.—.

Von dem groß angelegten Werke „Geschichte der Gesellschaft Jesu in Frankreich“ sind bisher 3 starke Bände ausgegeben worden. Der erste Band trägt den Untertitel: „Die Anfänge und die ersten Kämpfe (Les origines et les premières luttes 1528—1575)“ und zeigt, mit welchen Schwierigkeiten die Gesellschaft zu ringen hatte, um in dem Lande, wo sich die ersten zehn Genossen zusammen-

gefunden hatten, kräftige Wurzeln schlagen zu können. Der zweite mit dem Untertitel: „Die Liga und die Ausweisung der Jesuiten" (La Ligue et le bannissement 1575—1604) behandelt die weitere Ausbreitung der Jesuiten in Frankreich und ihr Wirken im Vereine mit der katholischen Liga und unter ihrem Schutze bis zum Regierungsantritt Heinrichs von Navarra 1589; desgleichen werden erörtert die Beziehungen Heinrich IV zur Liga und zu den Jesuiten, der Kampf der Universität und der Parlamente von Paris, Dijon und Rouen, der zu ihrer teilweisen Verbannung führt, die Aussöhnung des Königs mit dem Papste und die Rückberufung der Jesuiten durch das Edikt von Rouen im Jahre 1603. Damit leitet dieser Band zu dem dritten über, der mit Recht als „Zeit des Fortschrittes (Époque de progrès 1604—1623)" bezeichnet ist. Wie die beiden früheren so ist auch dieser Band in 3 Bücher eingeteilt, mit übersichtlich gegliederten Kapiteln als Unterabteilungen. Im ersten Buch erscheint König Heinrich IV als treuer Freund, Förderer und Beschützer der Gesellschaft. Der treffliche P. Coton gewinnt das Vertrauen des Königs und wird von ihm zum geistlichen Erzieher seines Erbprinzen Ludwig ernannt. Die alten Häuser und Kollegien werden von den Jesuiten wieder besetzt und neue Kollegien gegründet. Das berühmteste darunter ist das Kolleg La Flèche, das der König zu einer Musteranstalt auszugestalten sucht. Die zahlreichen Feinde des Ordens müssen schweigen, die Arbeiten in der Seelsorge und in den Schulen gehen ruhig voran, Coton bringt viele einflußreiche Männer zur Kirche zurück und bewirkt so, daß die Hugenotten vom königlichen Hof mehr und mehr verschwinden. In Kanada und in Konstantinopel können die Jesuiten durch die Gunst des Königs festen Fuß fassen; so werden sie auf das Gebiet der auswärtigen Missionen gelenkt. Wichtiger aber für die allgemeine Geschichte der Gesellschaft und zur sicheren Beantwortung der schwer wiegenden Anklage, daß in der Gesellschaft die Lehre vom Tyrannenmord vorgetragen wurde[1]), sind die drei ersten Kapitel des zweiten Buches. Aus den gründlichen, mit neuen Dokumenten belegten Ausführungen des Verf.s geht mit Sicherheit hervor, daß die Hetze gegen *Mariana* und sein Werk „De Rege et Regis institutione" nicht von Spanien, wo es herausgegeben wurde, sondern von verbissenen Jesuitenfeinden in Frankreich, namentlich vom Generaladvokaten Servin, ausgegangen ist, der um jeden Preis die Jesuiten zu Mitschuldigen des Königsmörders Ravaillac machen wollte. Die Lehre *Marianas* wurde in Spanien gar nicht als staatsgefährlich betrachtet, son-

[1]) Vgl. diese Zeitschrift 16 (1892) 556—567.

dern sie galt als eine auch von andern angesehenen Gelehrten vertretene Meinung und als eine Warnung für die Fürsten; erst in Frankreich, wo die Attentate so zahlreich waren, drückten ihr die Feinde der Jesuiten das Schandmal der Staatsgefährlichkeit auf und verurteilten das Buch *Marianas* zum Feuer. Ähnlich verhält es sich auch mit der „Defensio Fidei" von P. *Suarez* und mit einem Werke *Bellarmins* gegen die Berechtigung des Suprematseides in England. Sie verteidigten die alte Ansicht von dem Rechte des Papstes, Könige wegen des Abfalles vom Glauben und anderer schwerer Verbrechen mit dem Kirchenbanne zu belegen und sie nötigenfalls sogar mit dem Tode zu bestrafen. Das war den Gallikanern an der Universität und im Pariser Parlamente unfaßbar und sie bemühten sich daher, dem Papst und dem Nuntius Ubaldini zum Trotz eine Verurteilung dieser Bücher herbeizuführen. Selbst die im Jahre 1614 wieder einmal zusammengerufenen Generalstände sollten dafür gewonnen werden. Allein die Festigkeit des Papstes und die Bemühungen des P. Cotons verhinderten, daß die Verurteilung der Universität und des Parlamentes rechtskräftig eingetragen wurde. Die zahlreichen Anklageschriften der Gegner und die Ausgaben ihrer Reden entkräftete P. Coton durch wirksame Verteidigungsschriften. So blieben die Jesuiten bei der Regentin Maria von Medici in Gunst und konnten mehrere Kollegien gründen. Die Provinzen wurden um zwei vermehrt. Im Jahre 1616 war bereits dle Zahl fünf erreicht: Paris (Francia) mit 9 Kollegien, Bordeaux (Aquitania) mit 7, Lyon (Lugdunensis) mit 12, Toulouse (Tolosana) mit 10, Champagne (Campania) mit 8 Kollegien. Allein die Umtriebe am königlichen Hofe und die Verbannung der Königin Mutter Maria von Medici nach Blois wurden auch für die Jesuiten empfindlich. Zwar gelang es dem P. Coton mit Hilfe von Richelieu, die Rückkehr der Königin Mutter durchzusetzen, aber ihr Einfluß war gebrochen. Erst nach dem Tode des königlichen Günstlings Luynes (1621) trat sie wieder mit ihrem Günstling Kardinal Richelieu an die Spitze der Geschäfte, die der letzte seit 1623 allein weiterführte. Damit schließt dieser Band, nachdem der Verf. noch in zwei inhaltsreichen Kapiteln die Mission in Kanada und in Konstantinopel eingehend dargelegt hat. Beilagen von Dokumenten fehlen diesmal, der Index besteht leider nur aus einem Personenverzeichnis mit Verweisen. Das genügt wohl nicht, um die Verwertung des reichen Inhaltes auch solchen zu ermöglichen, die nicht das ganze Werk durchlesen können.

Die Arbeitsweise des Verf.s beweist eine vortreffliche Schulung und unermüdlichen Arbeitseifer. Nicht allein die noch er-

haltenen Bestände der Gesellschaft hat er sorgfältig durchforscht, sondern auch die in Betracht kommenden Archive in Rom und andern Städten Italiens, die Archive und Bibliotheken von Paris und von vielen Provinzstädten Frankreichs, dann wurden die zahlreichen gedruckten Dokumentensammlungen ausgebeutet und verwertet und die zeitgenössischen und neueren Darstellungen zu Rate gezogen. Unklugheiten und Fehler der Jesuiten, besonders bei den Verhandlungen wegen der Wiedereröffnung des Kollegs von Clermont werden offen eingestanden. Damals tritt auch zum ersten Male die schwächliche Haltung des Provinzials Balthasar und einiger anderer Jesuiten gegen die Forderung der Sorbonne, ihre gallikanischen Lehren anzunehmen, unangenehm hervor. Diese allzugroße Nachgiebigkeit wird mit den Worten des Generals Aquaviva getadelt. Nationale Engherzigkeit ist nirgends bemerkbar. Die Darstellung ist zwar reichlich mit Auszügen und Übersetzungen aus den Quellen belegt, wird aber nirgends langatmig und ermüdend. Alles Kleinliche und Unbedeutende ist ausgeschieden, das Große und Bedeutende wird gehörig in den Vordergrund gerückt. Die inneren Verhältnisse und das Leben in den Probationshäusern und Kollegien kann wohl aus Mangel an Quellen nicht eingehender geschildert werden. Die Quellen selbst werden gleich im Anfange nach dem kurzen Vorworte, das über die Bedeutung des Inhaltes sich verbreitet, kurz aufgezählt, sie werden dann nochmals an der Spitze eines jeden Kapitels, soweit sie bei der Darstellung verwertet wurden, etwas genauer genannt; in den Anmerkungen sind die genauen Stellennachweise geboten. Durch diese sorgfältige Arbeitsweise gelang es dem Verf., viele irrige Ansichten und Ungenauigkeiten seiner Vorgänger zu berichtigen und ebenso viele gegen den Orden stets wieder erneuerten Angriffe gründlicher zu beleuchten. Apologetische Erörterungen sind vermieden, nur hie und da, wie z. B. bei der Gründung des Kollegs von Poitiers macht er auf Unrichtigkeiten aufmerksam. So reiht sich der Band würdig an die beiden ersten an und übertrifft an Genauigkeit, Sachlichkeit und Allseitigkeit die bisherigen Darstellungen dieser für die Geschichte der Jesuiten wichtigen Jahre.

Innsbruck. Alois Kröß S. J.

Das Arbeitsethos der Kirche nach Thomas und Leo XIII. Von Dr. phil. *Johannes Haeßle.* Freiburg, Herder 1923. XIX u. 277 S. Gr. M 12.—, geb. M. 13.50.

Die Unmenge sozialphilosophischer und volkswirtschaftlicher Fragen, um deren Lösung man sich auf den verschiedensten

Wegen bemüht, muß auf ein einheitliches Grundprinzip zurückgeführt werden, wenn das Chaos nicht größer werden und eine wissenschaftlich gründliche, praktisch allseitig befriedigende Lösung erreicht werden soll. Die berufendsten Führer dazu sind *Thomas v. Aquin* und *Leo XIII.* Sie liegen zwar sieben Jahrhunderte auseinander und haben ganz verschiedene volkswirtschaftliche Entwicklungsperioden vor sich; sie sind aber gerade dadurch ein Beweis und zugleich eine Illustration für die grundlegende und allgemein gültige Bedeutung des ersten Prinzipes, von dem sie ausgehen, dessen Vernachlässigung aber in der modernen, besonders akatholischen Behandlung jener Fragen das Chaos von unbefriedigenden Lösungen herbeiführte. Das Grundprinzip lautet: Zurück zur Natur, zum Sein eines jeden Wesens; in diesem liegt auch keimhaft sein Sein-sollen, sein Ethos; m. a. W. zurück zum Naturgesetz und seiner konsequenten Durchführung. Nur so kann die Auflösung ethischer Normen in rein subjektive, opportunistische, nicht auf festem Grund ruhende und deshalb jeder Einheitlichkeit mangelnde Forderungen vermieden werden.

Unter dieser Rücksicht behandelt der junge talentierte Priester die Arbeit, und zwar jede Art von Arbeit, körperliche und geistige, in Landwirtschaft und Handel. Das erste der vier Kapitel befaßt sich mit dem ethischen Charakter der Arbeit, spricht von der Arbeitspflicht, dem Sinn und der Ehre derselben, ihrer Vertretbarkeit u. s. w. Das zweite Kapitel beschäftigt sich mit der Beziehung der Arbeit zur menschlichen Gesellschaft; ein drittes mit dem juridischen Charakter derselben, wo besonders das Recht auf Arbeit, auf Organisation, auf gerechten Arbeitslohn, auf Eigentum und das Streikrecht zur Behandlung kommen und wo sich die Orientiertheit und Besonnenheit des Verf.s im besten Lichte zeigen. Endlich wird auch dem volkswirtschaftlichen Charakter der Arbeit ein Kapitel gewidmet, wo über die verschiedenen Wege, den gerechten Arbeitslohn zu realisieren, und über den modernen Kapitalismus im Gegensatz zu Leos Volkswirtschaftslehre gesprochen wird.

Das Buch ist sehr gut geeignet, sowohl dem Theoretiker als auch dem praktischen Sozialpolitiker und Vereinspräses Grundlage und Richtung zu geben. Allerdings werden letzteren die philosophischen Grundlagen des § 2, in denen sich vielfach der Schüler *Geysers* zeigt, einige Schwierigkeiten bieten; vielleicht ließe sich dieser Abschnitt in einer weiteren Auflage etwas gemeinverständlicher bearbeiten; dann wäre auch zu wünschen, daß latinisierte Ausdrücke, wie „nezessitierende Kraft" (S. 74), „das diligible göttliche" (S. 104), „innere Direktiviertheiten" (S. 116) oder ungewöhn-

liche deutsche Worte, wie „der gewillkührte Vertrag" (S. 110) durch bessere ersetzt würden. Auch werden manchmal aus den Enzykliken *Leos* zur deutschen Wiedergabe ein paar lateinische Worte zitiert, die keine Bedeutung zur Klärung der Sache haben (z. B. S. 60 „non passim potest"). Zu S. 70 wäre zu bemerken, daß die Acta Sanctae Sedis nicht offizielles Organ des Apostolischen Stuhles waren, wie es jetzt die A. Apost. S. sind.

Möge der H. Verf. seine Arbeiten auf diesem Gebiete fortsetzen und von Erfolg begleitet sehen!

Innsbruck. Albert Schmitt S. J.

Andr. Eberharter, **Die soziale und politische Wirksamkeit des alttestamentlichen Prophetentums.** Salzburg 1924, Kommissionsverlag der k. Vereinsbuchhandlung. 8°, IX u. 159 S. K 30.000.—.

Zur Feier des 300jährigen Bestandes der theol. Fakultät in Salzburg veröffentlichte Prof. *Eberharter* die anregende und anziehend geschriebene Studie, welche geeignet ist, auch weitere Kreise zu interessieren, und die einer gewissen aktuellen Bedeutung nicht entbehrt, indem der Verf. Irrlehren der Gegenwart durch die unverrückbaren Grundsätze beleuchtet, welche die gottgesandten Propheten des Alten Bundes im Gesellschafts- und Wirtschaftsleben ihrer Zeit verkündeten und vertraten. Schön zeigt er, daß „die Propheten die Heilung der sozialen Schäden nicht in der Beseitigung des Privateigentums suchten" (S. 60), und daß sie, insoweit sie in die politischen Verhältnisse ihres Volkes eingriffen, nicht jene berufsmäßigen Politiker oder politische Demagogen waren, als welche sie von *H. Winckler, H. Gunkel, M. Weber* u. a. hingestellt wurden. Vielmehr „stellt sich das soziale und politische Wirken des alttest. Prophetentums dar als ein Kampf zwischen der gottgewollten und der von Gott losgetrennten Weltordnung, es ist der Kampf, der auch noch in der Gegenwart die Gemüter in Atem hält, ob die Gesetze Gottes im Gesellschafts- und Wirtschaftsleben Gültigkeit beanspruchen oder nicht" (S. 153). Diesem Schlußsatz des Verf.s kann man nur zustimmen. Möge die lehrreiche Schrift über die Kreise der Theologen hinaus, vor allem bei den Sozialpolitikern jene Beachtung finden, welche sie verdient!

Innsbruck. J. Linder S. J.

J. Knabenbauer, **Commentarius in Isaiam prophetam.** Editio 2. curante *Fr. Zorell S. J.* Parisiis 1923, P. Lethielleux. 2 vol. gr. 8°: I. VIII, 686 p.; II. 560 p. Fr 45.—.

J. Knabenbauer, **Commentarius in Prophetas Minores.** Editionem alteram recognovit et complevit *M. Hagen S. J.* Parisiis 1924, P. Lethielleux. 2 vol. gr. 8°: I. VIII, 606 p.; II. XIV, 593 p. Fr 50.—.

Die beiden hier angezeigten umfangreichen Kommentare des † P. *Knabenbauer,* welche einen Bestandteil des Cursus Scripturae sacrae bilden, waren schon seit längerer Zeit ausverkauft. Daher ist es sehr zu begrüßen, daß die PP. *Fr. Zorell* und *M. Hagen* sich der großen Mühe einer Neuauflage derselben unterzogen. Da P. *Hagen,* der verdiente Herausgeber des Lexicon Biblicum, am 12. Juli 1923 starb, mußte P. *Zorell* auch die Drucklegung des Kommentars zum Zwölfprophetenbuch besorgen. Der Text von *Kn.* wurde zwar aus Gründen der Pietät im allgemeinen beibehalten, jedoch, wo es notwendig erschien, verbessert und ergänzt. Dies betrifft vor allem die philologischen Erklärungen. Dazu wurden die beiden Werke durch Berücksichtigung der neueren Literatur auf den gegenwärtigen Stand der Forschung gebracht. Mit großem Fleiße hat *M. Hagen* die Literaturverzeichnisse hergestellt, indem er nicht nur jedem Bande eine allgemeine, sondern auch jedem Buche eine spezielle Bibliographie vorausschickte. Lobend muß auch erwähnt werden, daß die beiden Herausgeber auf größere Übersichtlichkeit sehr bedacht waren. Nicht minder haben Druck und Ausstattung in dieser neuen Auflage sichtliche Verbesserung erfahren. So werden die Kommentare, die ihrer großen Erudition und soliden Doktrin wegen hochgeschätzt sind, in dieser neuen Form sich nicht nur behaupten, sondern auch neue Freunde erwerben.

Innsbruck. J. Linder S. J.

Edmund Kalt, **Biblische Archäologie.** Freiburg i. Br. 1924, Herder. XII u. 157 S. Geb. M 3.20.

An die Seite von „Herders Theologischer Bibliothek" sind „Herders Theologische Grundrisse" getreten. Sie sollen in erster Linie billige Studienbücher für die Theologen sein, können aber auch jenen dienen, welche sich über die betreffenden Wissensgebiete orientieren wollen. Den früher erschienenen 8 Bändchen folgt jetzt die „Biblische Archäologie" von *Ed. Kalt,* Professor am Priesterseminar in Mainz. Dieselbe fügt sich gut dem Rahmen der „Grundrisse" ein. Bei aller Kürze der Darstellung ist doch der notwendige Stoff relativ vollständig vorgelegt. Die Sprache ist einfach und klar; dazu wird das Studium durch die übersichtliche Anordnung sehr erleichtert. Der Verfasser berührt auch eine Reihe schwieriger Punkte und Kontroversfragen und versteht

es sehr gut, mit wenigen Worten die richtige Lösung derselben zu geben und die Schwäche der gegnerischen Beweisführungen zu markieren. Gut ausgewählt sind auch die im Anhang beigegebenen Literaturnachweise, welche für weitere Studien herangezogen werden können. Wünschenswert wäre es jedoch, daß die für die Studierenden notwendigsten Pläne des Bundeszeltes, des Tempels mit einigen den Text begleitenden Abbildungen in einer neuen Auflage beigegeben werden möchten.

Innsbruck. J. Linder S. J.

Exerzitienliteratur. 1) Der verdiente Bahnbrecher der Exerzitienbewegung in Frankreich, P. *Heinrich Watrigant*, gibt seit dem Jahre 1906 eine Sammlung von kleineren Schriften heraus unter dem Titel: „Collection de la Bibliothèque des Exercices de St. Ignace" (Sigel: CBE). Sie bieten geschichtliche Abhandlungen zur Exerzitienbewegung in älterer und neuer Zeit sowie aszetisch-wissenschaftliche Untersuchungen zur Erklärung des Ignatianischen Textes und Gedankens und sind in französischer oder lateinischer Sprache abgefaßt[1]). Heft 32 (Der hl. Karl Borromeo und die ignatianischen Exerzitien) stammt aus der Feder des Msgre *Ratti*, unseres jetzigen hl. Vaters *Pius XI*. Durch den Krieg erlitt das Werk eine mehrjährige Unterbrechung; nach Abschluß der 9. Reihe (1914) folgte als zehnte die des Jahres 1919 (Nr. 55 ff). Heute ist die Sammlung schon bis zum 87. Heft gediehen; aufmerksam gemacht sei namentlich auf die wertvollen Studien von P. *Nonell* (Heft 73—76) und auf das Exerzitienlexikon des P. *Van Gorp* (H. 68). Solche Veröffentlichungen, zumal auch die regelmäßigen Literaturübersichten, wären nicht möglich, hätte nicht P. *Watrigant* zuvor in rastlosem Sammeleifer eine Menge von Fachliteratur zusammengebracht und in einer nach Tausenden von Bänden zählenden „Exerzitienbibliothek" zugänglich gemacht. Diese Bücherei befindet sich jetzt im Theologat der Gesellschaft Jesu in Enghien (Belgien)[2]) und wurde zum Vorbild für eine ähnliche kleine Gründung im Canisianum in Innsbruck.

2) Bei dem erfreulichen Umsichgreifen der Exerzitienbewegung auch in den Ländern deutscher Zunge machte sich das Bedürfnis fühlbar, manches Vorzügliche aus der Exerzitienliteratur fremder Länder auch deutschen Lesern zugänglich zu machen und neben diesen Übersetzungen auch Originalarbeiten aus dem gleichen

---

[1]) Siehe die ausführliche Besprechung der Sammlung in dieser Zeitschrift 37 (1913) 866 ff. Der Verlag ist jetzt: Librairie *Spes*, Paris V.

[2]) Siehe darüber Heft 49 der CBE.

Gebiet zu veröffentlichen. Die neue Sammlung „Exerzitienschriften für Priester und Laien", im Marianischen Verlag, Innsbruck, Maximilianstr. 9 erscheinend und von P. *Georg Harrasser*, dem Leiter der Exerzitienbibliothek im Canisianum herausgegeben, soll ein Gegenstück zu P. *Watrigants* „Collection" bilden. Die Sammlung weist bereits 8 Hefte auf, darunter eine Übersetzung der berühmten Werbeschrift für Arbeiterexerzitien des Irländers P. *W. Doyle*.

Zum Schluß sei eine Übersicht über die erschienenen Hefte der Sammlung geboten, auf welche die hochw. Herren Seelsorger aufmerksam gemacht seien: Exerzitienschriften. Broschürenreihe über Aufbau, Geschichte und Organisation der Exerzitien. 1. Das Exerzitienbüchlein des hl. Ignatius. Sein Grundriß und Aufbau. Von *L. de Jonge S. J.* 24 S. Gr. M 0.50. — 2. Weckrufe. Sechs Aussprachen vor und nach den Exerzitien. 40 S. Gr. M 0.70. — 3. Das Exerzitienhaus in seiner geschichtlichen Entwicklung. Von P. *Albers S. J.* 16 S. Gr. M 0.50. — 4. Das Exerzitienwerk in Holland. Nach authentischen Quellen dargestellt von *Karl Sudbrack S. J.* Gr. M 1.20. — 5. Constantia. Wie bewahren wir die Früchte der Exerzitien? Der Exerzitantenbund und seine Bedeutung. Von *Peter Runkel S. J.* 24 S. Gr. M 0.50. — 6. Die Exerzitien den Männern der Arbeit! Wichtigkeit und Segen der Arbeiter-Exerzitien. Von P. *Doyle S. J.* Bearbeitet von P. *Ph. Küble S. J.* — 7. Zur Geschichte der Exerzitienbewegung in alter Zeit. Zwei Frauen als Apostel der Exerzitien. Nach franz. Quellen bearb. von *I. Mayr S. J.* — 8. Die Exerzitienbewegung in unseren Tagen. Von *H. Lucas S. J.*

Innsbruck. M. Küenburg S. J.

Liturgik. Von *Josef Braun S. J.*, Prof. am Ignatiuskolleg zu Valkenburg. (Die Auskunft. Eine Sammlung lexikalisch geordneter Nachschlagebüchlein, herausg. von Dr. *Franz Paehler*. Heidelberg. Willy Ehrig 12.) 88 S. kl. 8°.

Außer dem liturgischen Handlexikon hat *Braun* in der weit verbreiteten Sammlung: „Die Auskunft" eine noch kürzere und für alle Kreise der Gebildeten berechnete, alphabetisch geordnete Erklärung der allgemein interessierenden Begriffe der Liturgie folgen lassen. Das kleine Schriftchen gibt in knapper, aber leicht verständlicher Sprache durchaus zuverlässigen Aufschluß über viele Punkte der Liturgie und ist daher geeignet, in weiten Kreisen Verständnis und Interesse für die katholische Liturgie zu fördern.

Innsbruck. A. Kröß S. J.

Über Väterzitate bei den Scholastikern. Von *Parthenius Minges O. Fr. M.* Kösel u. Pustet, Regensburg. 8°. 19 S. M 0.30.

„Non quis dixerit, sed quid dicatur attende", so sagte man frei nach *Seneca* im Mittelalter, und danach handelte man nicht nur im Mittelalter. Wenn ein Zitat mit dem Namen eines der großen Alten irgend eine Wahrheit besonders klar, schlagend, geistreich zum Ausdruck brachte, so war man zufrieden, wenn es inhaltlich richtig war und die Beglaubigung des Altertums zu tragen schien, machte sich aber wenig Sorgen darüber, ob es nun gerade von *Augustin* oder von *Bernhard* stammte. Welche Verwirruug dadurch in die patrististischen Zitate gekommen ist, welche Mühe es kostet, eines davon auf seine wirkliche Quelle zurückzuführen, das wissen alle, die diese Mühe einmal auf sich genommen haben. Auf den Dank der Forscher dürfen daher rechnen, die sich als Wegweiser durch ein wahres Chaos anbieten. Für die patristischen Zitate bei den Scholastikern ist grundlegend in dieser Hinsicht die *Bonaventura*-Ausgabe von Quaracchi, in der namentlich P. *Deimel* mit unendlichem Fleiß hunderte von verlorenen Söhnen wieder ins Vaterhaus zurückführte. *P. Minges* stellt in dem vorliegenden Schriftchen die von den gelehrten Franziskanern richtiggestellten Zitate zusammen und vermehrt sie noch aus eigenen Forschungen. Für alle, die sich mit der Scholastik beschäftigen, ist so ein willkommenes Hilfsmittel geschaffen.

Innsbruck. C. A. Kneller S. J.

Vilar Joan S. J., **Ensaig Bio-Bibliogràfic sobre el canonista Barceloni Josep Pons I Massana.** (Anuari de l'institut d'estudis Catalans, vol. VI.) Barcelona. 1920. 39 S. in 4°.

Die Leistungen der Jesuiten in der Aufhebungszeit der Gesellschaft wurden nicht nur absichtlich totgeschwiegen, sondern sehr oft über Gebühr herabgesetzt, um die Schwäche der jesuitischen Bildung zu zeigen. Um einer so abfälligen Beurteilung entgegen zu wirken, hat der Mitarbeiter der Monumenta historica *S. J. Vilar* in kastellanischer Sprache eine Würdigung des berühmten Kanonisten von Barcelona *Joseph Pons i Massana* im Institut der Castellanischen Studien veröffentlicht. Er bietet da ein kurzes Lebensbild, dann eine genaue Bibliographie, die die allgemeine Bibliographie der Gesellschaft von P. *Sommervogel* ergänzt und berichtigt, endlich eine Inhaltsangabe und kurze Beurteilung der Werke. Es wäre zu wünschen, daß die fleißige Arbeit auch in lateinischer Sprache ausgegeben würde, damit sie in den Kreisen, die mit den letzten Schicksalen der Gesellschaft Jesu sich befassen, mehr Beachtung fände.

Innsbruck. A. Krôß S. J.

Analekten

Das Ende des assyrischen Reiches. Der jähe Untergang der assyrischen Großmacht hat unter den Völkern des Altertums ohne Zweifel den größten Eindruck hervorgerufen. Die Assyrer hatten ihre siegreichen Waffen vom nördlichen Tigris bis an den persischen Golf und ans Mittelmeer, ja selbst bis nach Ägypten, bis Memphis und Theben, getragen. Noch unter Assurbanipal (669) 668—626 strahlte der Glanz der allesbeherrschenden Weltstadt Ninive und schon 14 Jahre nach seinem Tode (612) sank sie in Trümmer. Dieser jähe Untergang des gewaltigen assyrischen Reiches war eine furchtbare Katastrophe, eine eindringliche Lehre von der Unbeständigkeit menschlicher Größe und irdischen Ruhmes. Das genaue Datum des Falles von Ninive war uns bis jetzt unbekannt. Man wußte wohl, daß die assyrische Hauptstadt zur Zeit des babylonischen Königs Nabopolassar von den Medern und den Babyloniern erobert und zerstört wurde, und daß wahrscheinlich einer der hauptsächlichsten Eroberer der medische König Cyaxares war. Bezüglich des Datums hatte man sich im allgemeinen auf die Jahre 607 606 geeinigt.

Nun veröffentlichte der englische Assyriologe *C. J. Gadd*, Assistent am Britischen Museum, in seinem Werke: The Fall of Niniveh, London 1923, die „Neue Babylonische Chronik des Nabopolassar" für die Jahre 616—609 (B. M. 21. 901). Mit dieser Veröffentlichung ist das Dunkel, welches bislang noch über den Fall Ninives und den Untergang des assyrischen Reiches herrschte, gelichtet. Eine kurze Anzeige der wichtigen Entdeckung von *Gadd* brachte *A. Condamin S. J.* in der Zeitschrift: Recherches de Science Religieuse 14 (1924) 67 f; ausführlich wurde dieselbe besprochen von *P. Dhorme* in dem Aufsatze: La Fin de l'Empire Assyrien d'après un nouveau document. RB 33 (1924) 218—34. Den Text der Chronik hat in deutscher Übersetzung abgedruckt *K. Leimbach* im Nachtrag (S. 173—180) seiner Erklärung des

Buches des Propheten Jeremias (Fulda 1924). Der Verlauf der Ereignisse, welche zum Untergang Ninives und des assyrischen Reiches führten, stellt sich nun nach dem neuen Fund folgendermaßen dar:

Assurbanipal ist wohl gegen Ende des Jahres 626 gestorben. In Assyrien folgte ihm sein Sohn Aššur-etil-ilâni. In Babylon aber warf sich der Chaldäer Nabopolassar zum Herrscher auf. Er war der Gründer der neuen Dynastie der Chaldäer. Seine Macht erstreckte sich anfangs nicht über ganz Babylonien. Er hatte zwar von Beginn seiner Herrschaft an Babylon selbst in seiner Gewalt, aber andere Städte, wie Nippur, Sippar, Uruk, standen noch unter der Herrschaft der Assyrer (s. *M. Streck*, Assurbanipal I, S. CDXII). Sie dürften erst zwischen 619—614 in die Gewalt von Nabopolassar gekommen sein. Die Regierung von Aššur-etil-ilâni wird nicht länger als 4 Jahre gedauert haben (625—621). Ihm folgte zunächst ein Usurpator Sin-šum-lišir und nach dessen kurzer Zwischenregierung sein Bruder Sinšariškun, der beim Brande Ninives den Tod fand. Dieses Ereignis fällt aber, wie aus dem von *Gadd* neu entdeckten Dokumente B. M. 21. 901 hervorgeht, in das Jahr 612. Diese neue babylonische Chronik des Nabopolassar beginnt, soweit sie jetzt vorliegt, mit dessen 10. Jahr = 616 v. Chr. Im Monat Ijjar dieses Jahres (= April Mai) eröffnet Nabopolassar einen Feldzug gegen Assyrien. Er gelangt nach einem Siege über die Assyrer und die mit ihnen verbündeten Man-na-a-a bis in die Gegend von Ḫarran. Interessant ist, daß für den Monat Tišri (= Sept./Okt.) dieses Jahres das Erscheinen eines ägyptischen Heeres, das den Assyrern zu Hilfe kam, berichtet wird. Dieses Eingreifen der Ägypter hat sich auch später noch wiederholt.

Im folgenden 11. Jahre = 615 v. Chr. versuchte Nabopolassar die Eroberung der alten Hauptstadt Assur, aber sein Angriff schlug fehl. Da erscheint ein neuer Feind der Assyrer, das Volk der Meder, auf dem Plan. Im 12. Jahre des Nabopolassar = 614 v. Chr. stehen die Meder vor Ninive. Aber anstatt die Hauptstadt selbst anzugreifen, ziehen sie den Tigris abwärts und kommen nach Assur. Bevor noch „der König von Akkad" mit seinem Heere anlangte, haben die Meder schon Assur gestürmt und geplündert. Der Führer der Meder heißt Umakištar = Cyaxares. Derselbe schließt mit Nabopolassar ein Bündnis, dann kehren beide Könige in ihre Länder zurück. Im 13. Jahre = 613 v. Chr. marschiert Nabopolassar wieder wie 616 den Euphrat aufwärts, muß aber, ohne großen Erfolg erzielt zu haben, wieder heimkehren. Zu Anfang des Jahres 612 = 14. Jahr des Nabopolassar

trat ein weiteres Hilfsvolk hervor, das Heer der Umman-Manda, d. i. der Skythen. Nachdem sie sich mit Nabopolassar und Cyaxares verbündet hatten, begann der allgemeine Vormarsch gegen Ninive. Vom Monat Sivan (= Mai/Juni) bis zum Monat Ab (= Juli/August) dauerten die Kämpfe um die Stadt. Im Monat Ab 612 wird Ninive erobert und das Gemetzel beginnt. Die Chronik erwähnt hier: „Sinšariškun, der König der Assyrer . . .", der Rest der Zeile ist leider abgebrochen. Der Bericht erzählte hier wohl den Tod des Königs. Nach der Überlieferung der Berossus nahm man bisher an, daß Sinšariškun der letzte König der Assyrer war. Aber diese Annahme bedarf nunmehr nach der Chronik des Nabopolassar einer Berichtigung. Ein Teil des assyrischen Heeres entkam nämlich dem Gemetzel und setzte sich in Ḫarran fest. Hier trat als eigentlich letzter König der Assyrer noch Assur-uballiṭ auf. Am 20. Tage des Monats Elul (= Aug. Sept.) kehrte Cyaxares, nachdem er sein Werk vollendet hatte, mit seinem Heere in sein Land zurück. Nabopolassar blieb in Ninive, während seine Truppen die Reste des assyrischen Heeres bis Nisibis verfolgten. Von nun an richteten sich die Angriffe des Nabopolassar gegen den letzten Zufluchtsort der Assyrer, gegen Ḫarran. In seinem 16. Jahre = 610 v. Chr. zieht er wieder gegen Norden. Im Monat Marḫešwan (= Okt./Nov.) dieses Jahres vereinigen sich mit ihm die Umman-Manda. Die vereinigten Heere ziehen gegen Assur-uballiṭ in Ḫarran. Auch dieser letzte Zufluchtsort der Assyrer wird genommen und geplündert. Assur-uballiṭ entflieht mit seinen Soldaten. Nabopolassar läßt einen Teil seiner Truppen in Ḫarran zurück und kehrt im Monat Adar (= Februar/März) 609 nach Babylon zurück. Aber im gleichen Jahre, im Monat Tammuz (= Juni/Juli) erscheint ein zahlreiches ägyptisches Heer Assur-uballiṭ zu Hilfe. Die Ägypter überschreiten den Euphrat und rücken vor Ḫarran. Nabopolassar eilt seinen eingeschlossenen Truppen zu Hilfe und schlägt das feindliche Heer. Der entscheidende Schlag gegen die Ägypter fällt bekanntlich in das Jahr 605; es ist der Sieg des Nabuchodonosor bei Karkemiš.

An der Hand dieser neuen babylonischen Chronik des Nabopolassar können wir jetzt die Etappen der Agonie des assyrischen Reiches verfolgen. Zuerst fällt Assur in die Gewalt des Cyaxares und seiner Meder, 614 v. Chr. Es folgt die Eroberung und Zerstörung von Ninive 612 v. Chr. durch die vereinigten Streitkräfte der Babylonier, Meder und der Umman-Manda. Den Abschluß bildet die Einnahme von Ḫarran durch die Babylonier und die Umman-Manda 610—609 v. Chr. Die Rettungsversuche der Ägypter zu Gunsten des assyrischen Reiches sind vergebens.

Angesichts dieser neugewonnenen Erkenntnisse muß wohl auch die Beurteilung der Stellungnahme des Königs Josias eine andere sein als bisher. Man hat bis jetzt zumeist angenommen, daß der Pharao Nechao den Heereszug nach Assyrien unternahm, um bei der bevorstehenden Teilung des assyrischen Reiches seine Rechte geltend zu machen, und daß der König von Juda, Josias, als getreuer Vasall der Assyrer sich ihm entgegenstellte, um ihm den Durchzug zu verwehren, dann aber in der unglücklichen Schlacht bei Megiddo die Todeswunde erhielt. *M. Streck* (Assurbanipal I, S. CDXV Anm. 3) hat schon die zweifelnde Frage aufgeworfen: „Genügte Josias damals durch den Widerstand gegen das ägyptische Heer noch seiner Lehenspflicht Assyrien gegenüber?" Das erscheint jetzt unwahrscheinlich. Wenn das ägyptische Heer, wie die neue babylonische Chronik des Nabopolassar meldet, 616 und wieder 609 den Assyrern zu Hilfe zu kommen suchte, so brauchte Josias in Erfüllung seiner Lehenspflicht sich ihm nicht entgegenzusetzen. Aber Josias hatte nach 4 Kön 23,15. 19; 2 Chr 34,6 seine Reformen und seine Herrschaft auf das frühere Nordreich ausgedehnt. Diesen Bestrebungen waren die Verhältnisse in Assyrien nach dem Tode Assurbanipals günstig. Daher dürfte die Ansicht von *J. Touzard* (RB 1916, 308) zutreffend sein, daß Josias für seine Autonomie und seine Herrschaft über Samaria fürchtete und diese gegen den Pharao verteidigen zu müssen glaubte. Da er aber auf die Warnung des Pharao nicht hörte, unterlag er im ungleichen Kampfe. Fällt nun der in 4 Kön 23,29; 2 Chr 35,20 erwähnte Feldzug des Nechao mit dem in der Chronik des Nabopolassar berichteten Zug des ägyptischen Heeres vom Jahre 609 zusammen, dann ist der Tod des Josias in das Frühjahr 609 anzusetzen, statt, wie es gewöhnlich geschieht, 608.

Innsbruck. Josef Linder S. J.

Ein neuer Fund aus Ägypten: Eine koptische Hs des Johannes-Evangeliums. Schon im vorigen Sommer ging durch die Tageszeitungen die Nachricht von der Auffindung einer alten Bibel-Hs, die uns wiederum Ägypten geschenkt habe. Nähere Kunde brachte die Times vom 21. Dezember des vorigen Jahres, aus der sich ergab, daß der neue Fund einer der bedeutenderen der letzten Jahre ist, die uns doch schon manche wertvolle Bereicherung der alten Bibel-Hss gebracht haben. Nach den Angaben der englischen Zeitung berichtet *A. Mallon S. J.* in der Zeitschrift des Päpstlichen Bibelinstitutes zu Rom, Verbum Domini 4 (1924) 58 f, sodann wohl aus eigener Anschauung und Kenntnis der Hs *R. Kilgour* im Expositor (1924) 303—305.

Aus diesen Mitteilungen entnehmen wir folgendes: Die Britische Archäologische Gesellschaft in Ägypten stellte im Winter 1922/23 Grabungen an in Oberägypten, im Bezirk Qua-el-Kebir auf dem rechten Nilufer, etwa in der Mitte zwischen Kairo und Assuan, näher in der Mitte zwischen Achmim und Siut. Die Ergebnisse waren überaus befriedigend. Neben Altertümern aus der zweiten ägyptischen Dynastie fanden sich Reste aus christlicher Zeit, denn der Platz hatte als christliche Begräbnisstätte gedient. Der Leiter der Ausgrabungen, *Guy Burton* entdeckte bei der Arbeit einen irdenen Krug, der wohl etwas schadhaft war, aber in seinem Innern ein mit Leinen umhülltes Bündel barg. Beim Lösen der Umhüllung kam eine Papyrus-Hs zum Vorschein, allerdings in einem Zustand, der wenig hoffen ließ. Die Blätter waren mehrfach gefaltet, zerknittert. Würde es möglich sein, die Hs zu entfalten, ohne sie ernstlich zu schädigen und das spröde Material in kleine Bruchstücke zu zersplittern, würde die Schrift zu entziffern sein? Soviel ließ sich doch nach Entfernung der Umhüllung erkennen, daß eine koptische Bibel-Hs gefunden war. Wieder einmal wie schon zu des *Origenes* Zeiten, hat ein Krug uns köstlichen, heiligen Inhalt gespendet.

Die weitere Untersuchung unternahm der durch seine Grabungen und zum Teil Aufsehen erregenden Entdeckungen bekannte *Flinders Petrie*. Ihm wurde der Fund nach London zugesandt. In England ist seit Jahrzehnten die Kunst, die alten Papyrusblätter und Hss zu behandeln und zu lesen, ausgebildet; mit welchem Erfolge, beweisen die zahlreichen und glänzenden Papyrusausgaben, die fast Jahr um Jahr erscheinen. Dort gelang es auch, das gefaltete, zerknitterte Buch zu öffnen und die Blätter auseinander zu lösen. Eine Hs von 43 meist recht gut erhaltenen Blättern war wieder gewonnen. Ein Kodex ist es, das heißt eine Hs in Buchform, nicht etwa eine Buchrolle, wie sie in Ägypten nicht selten gefunden werden. Der Kodex ist leider nicht vollständig erhalten, doch hat die Sorgfalt des Schreibers uns über die ursprüngliche Gestalt und den Umfang Aufschluß gegeben. Denn die Seiten sind wie bei unsern Büchern fortlaufend gezählt, eine Gewohnheit, die im Altertum keineswegs allgemein geübt wurde, da man verhältnismäßig selten die Blätter oder gar die einzelnen Seiten zählte. Man begnügte sich meist, bei den Hss die Bogen oder Hefte, aus denen sie zusammengesetzt waren, zu zählen, was in verschiedenster Weise geschah, oft wie wir heute noch die Bogen unserer Bücher zu zählen pflegen. Aber gerade in Ägypten finden sich häufiger Zählungen der Blätter oder der Seiten. So hat der bekannte Kodex Vaticanus, dessen Heimat

gewiß in Ägypten zu suchen ist, eine derartige Zählung der Blätter (für das N. Testament von 633—774, wo die Hs heute abschließt). Die Zählung steht am äußeren Rande oben ganz wie zumeist bei unsern Büchern. Hingegen zählt die neugefundene koptische Hs die Seiten und bezeichnet sie an der linken Seite des Blattes etwas über der ersten Zeile des Textes. Das erste der erhaltenen Blätter trägt die Zahlen 7 8. Somit sind drei Blätter am Anfang verloren gegangen, und da sich keinerlei Spur des Verlorenen im Kruge oder in der Nähe fand, dürfte die Hs schon bei ihrer Bergung in den Krug nicht mehr vollständig gewesen sein. Zwei andere Blätter sind mitten in dem Kodex abhanden gekommen, Blatt 6, S. 11 12, und 17, S. 33 34. Endlich ist auch der Schluß verstümmelt. Das letzte der vorhandenen Blätter S. 95 96 ist etwas beschädigt, das vorletzte noch mehr. Blatt 48 schließt mit dem 20. Kapitel des Evangeliums ab, der Rest des Kapitels und das folgende mußten nach der Schreibweise etwa 6 Seiten gefüllt haben, somit fehlen am Schluß wiederum 3 Blätter, also ebenso viele wie zu Beginn oder ein Blatt mehr. Alle diese Blätter werden schon in alter Zeit in Abgang geraten sein. War der Verlust am Anfang wie am Schluß gleich groß, so legt sich eine Frage nahe, deren Beantwortung auf Grund der Angaben in der „Times" und bei *Kilgour* hier einstweilen nicht möglich ist, ob die Hs in einer einzigen Lage geschichtet ist wie etwa die schon erwähnte Johannes-Hs aus Ägypten[1]) Oxyrh. 2. n. 208, oder ob wir schon die Anordnung in Lagen haben, wie sie in diesen Zeiten schon das Allgemeinere geworden ist. Im ersteren Falle wären die 3 ersten und die 3 letzten Blätter zusammenhängende Doppelblätter gewesen und der Verlust der vorderen hätte den der letzten mit sich gezogen. Ursprünglich hat nach diesen Feststellungen die Hs 51 oder wahrscheinlicher 52 Blätter gezählt, von denen 8—9 verloren sind. Da noch 43 vorhanden sind, ist fast der ganze Text des vierten Evangeliums auf uns gekommen, also trotz des Verlustes ein sehr wertvoller Fund.

Die Größe der Hs übersteigt die mittleren Maße nicht, die Höhe beträgt 24,2, die Breite 11,5 cm; die vorher genannte griechische Johannes-Hs hat mit 21,5 und 7,5 noch etwas kleinere Verhältnisse. Die durchschnittliche Länge der Zeile ist 8,37 cm. Aus dieser Angabe ist zu schließen, daß der Kodex in einer Spalte geschrieben ist, bei koptischen Hss vielleicht das Gewöhnlichere, während die griechischen meist in zwei Spalten, die großen Hss in drei, selbst vier geschrieben sind. Die Zeilenzahl

[1]) Diese Zeitschrift 47 (1923) 615.

schwankt zwischen 32 und 37, zumeist 33/34, also nicht regelmäßig. Daraus ist zu ersehen, daß die Hs wahrscheinlich keine Linierung hat.

Die Schrift ist die schöne große Unzialschrift der alten koptischen und griechischen Bibel-Hss; sie verrät einen geschickten, sorgfältigen Schreiber. Aus den Schriftzügen läßt sich auch annähernd das Alter des Buches bestimmen, *Petrie* nimmt als Entstehungszeit das ausgehende 4. oder beginnende 5. Jahrh. an, etwa dieselbe Zeit, der wir den Kodex Sinaiticus *Tischendorfs* zuweisen.

Eine fast vollständige Hs eines Evangeliums in koptischer Sprache aus so alter Zeit bedeutet ohne Zweifel einen wertvollen Zuwachs für die Kenntnis des koptischen Textes des Johannes-Evangeliums. Man möchte nach den bedeutsamen Funden der letzten Jahrzehnte fast sagen, daß die oberägyptische Übersetzung der Hl. Schrift, die uns bisher nur in ganz späten Hss bekannt war, nun aus dem Dunkel heraustreten und nachholen wolle, was uns fehlte, so daß wir allmählich gerade über diese Übersetzung durch eine große Anzahl von Hss Kunde erhalten, die sich mit den ältesten Zeugen der griechischen Überlieferung messen können. Unsere neue Hs darf als Seitenstück zu der als ältester Bibel-Hs bezeichneten Hs der Apostelgeschichte gewertet werden[1]). Daß ein solcher Text auch für den griechischen Urtext des Johannes-Evangeliums nicht bedeutungslos ist, bedarf keines besonderen Nachweises. So ist die Entzifferung und Nutzbarmachung der Blätter für die Textkritik die nächste Aufgabe, der sich *Herbert Thompson* unterzogen, ein Gelehrter, der sich als Entzifferer und Herausgeber koptischer Texte schon große Verdienste erworben und dessen Sachkenntnis uns eine mustergültige Ausgabe erwarten läßt. Der Text soll noch in diesem Jahre in Lichtdruck erscheinen, dazu als willkommene Beigaben der gedruckte koptische Text und eine englische Übertragung mit kritischem Apparat.

In den ersten Mitteilungen über die Hs wurde der Text als oberägyptisch bezeichnet. Das ist jedenfalls zutreffend. Aber es scheint fraglich, ob wir in dem Buch den großen oberägyptischen Dialekt, das sogenannte Sahidische vor uns haben, oder eine Abart der Mundart, das Achmimische, das in späterer Zeit, etwa im 6. nachchristlichen Jahrhundert, vom Sahidischen verdrängt wurde. Letzteres wurde in der Gegend um Theben (Luksor-Karnak) gesprochen (daher der frühere Name thebanisch),

---

[1]) Diese Zeitschrift 47 (1923) 612 ff.

das Achmimische, nach der Stadt Achmim, nördlich von Theben, aber noch in Oberägypten. Die Fundstelle der Hs Qua-el-Kebir liegt noch etwas weiter nach Norden, also in größerer Entfernung von Theben, ganz im achmimischen Sprachgebiet. *Thompson* hat sich noch nicht bestimmt über die Sprache geäußert. Nach *Kilgour* ist sie dem Sahidischen ähnlich, zeigt aber manche Verschiedenheiten. *Mallon* hat auf Grund der Textprobe, die in dem Artikel der „Times" mitgeteilt war[1]), den achmimischen Dialekt festgestellt. Da wir aus diesem Dialekt bisher nur wenige Bücher der Hl. Schrift besitzen, ist der neue Fund um so kostbarer. Aus dem Johannes-Evangelium kannten wir nur 10,1—13,12. Durch die Vergleichung dieser Kapitel wird sich ergeben, ob wir einen neuen Zeugen der achmimischen Übersetzung gefunden, es wird sich ermitteln lassen, bis zu welchem Grade die sahidische Übersetzung Verwandtschaft oder Abhängigkeit von der achmimischen oder umgekehrt offenbart, Fragen, die für die Kenntnis nicht allein des Textes, sondern vielleicht auch für die Entstehungsverhältnisse der oberägyptischen Übersetzungen von nicht geringer Bedeutung sind.

Die Hs ist nun in London und in der Bibliothek des Bible House dem Gelehrten zugänglich. Doch die kommende Ausgabe wird uns die Notwendigkeit der Reise nach London ersparen.

Valkenburg. August Merk S. J.

Der heilige Ephraem und die Apostelgeschichte

1. Die Apostelgeschichte in der griechischen Überlieferung des hl. Ephraem

Am Schlusse der Untersuchung über den Kommentar zur Apg *Ephraems* (oben S. 246) wurde kurz der Zitate aus den griechisch überlieferten Werken des syrischen Lehrers gedacht. Hier soll auf den Gegenstand zurückgekommen werden, nicht in der Absicht, die Überlieferung selbst nachzuprüfen und die Fragen der Echtheit dieser Schriften zu erörtern. Einiges ist sicher *E.* abzusprechen, anderes gehört ihm eben so gewiß an[2]). Aber auch in letzterem Falle ist für die Textgestalt bei *E.* nicht viel zu gewinnen, da von einer kritischen Ausgabe dieser Stücke nicht die

[1]) Jo 9,39—10,17.

[2]) Zur Überlieferung Ephraems und zur Echtheitsfrage seiner Schriften ist jetzt zu vergleichen *A. Baumstark*, Geschichte der syrischen Literatur, Bonn 1922, 38—52; *O. Bardenhewer*, Gesch. der altkirchlichen Literatur IV. Freiburg 1924, 348—373.

Rede sein kann. Dazu wird selbst unter Voraussetzung einer solchen Ausgabe eine Angleichung der Texte an den dem Übersetzer geläufigen griechischen Urtext in manchen Fällen zu erwarten sein. Hier soll nur der Tatbestand, wie er nun einmal in den 3 griechisch-lateinischen Bänden der großen römischen Ausgabe vorliegt, kurz festgestellt werden. Unsere Ausgaben nehmen keinen Bezug auf die Texte.

Die Anzahl der Zitate aus Apg ist im Vergleich mit den Anführungen aus andern Büchern des NT nicht eben groß. Scheiden wir die Anspielungen, soweit sie für die Fassung des Textes nicht von Bedeutung sind, aus, so steigt die Zahl der Zitate nicht über zwanzig. Einige kommen zweimal vor. Apg 7,60 Bd 2,210 (in secundum Domini adventum) und 3,17 (de caritate); es ist dieselbe Schrift, die allerdings stark überarbeitet erscheint. Das Zitat ist beidemal völlig gleichlautend und bietet nichts Bemerkenswertes. Ebenso Apg 14,22, Bd 2,128 und 3,279. Hier ist es nicht dieselbe Schrift, dennoch ist die Fassung des Zitats dieselbe, um so beachtenswerter, als die nur schwach bezeugte Lesart βασιλεία τῶν οὐρανῶν statt τοῦ θεοῦ auftritt. Da sie auch in *Basilius*[1]) bezeugt ist, könnte die Vermutung einer Beziehung zu *Basilius* sich aufdrängen, zumal unter den griechischen *Ephraem*-Stücken *Basilius*-Gut zu finden ist. Doch kommt *Basilius* nicht in Frage. Eine dritte Stelle (Apg 17,28) ist zweimal belegt, Bd 2,58 und 3,329. Die Schriften sind verschieden, der Text gleichlautend, zeigt auch keine Abweichung von dem in den Ausgaben überlieferten. Es ist der bekannte, vielgebrauchte Text: ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν. Die andern Zitate ergeben folgendes Bild:

1,25 (3,14 de caritate): die Umstellung der Worte εἰς τὸν ἴδιον τόπον mit C.

4,13 (3,44, de divina gratia): Umstellung von ἰδιῶται καὶ ἀγράμματοι.

4,19 f (3,44) dürfte wohl eine freie Umschreibung der Apostelworte sein, wenn zu lesen ist: ὑμεῖς κρίνατε, εἰ ἐστιν δίκαιον μὴ λαλεῖν ἃ εἴδομεν ἢ ποιεῖν ἃ ἐμάθομεν εἰς ἴασιν ἀνδρῶν.

4,32 (2,175, Paraenesis 48) ψυχὴ καὶ καρδία, Umstellung mit 1311 af, aber beidemal der Artikel mit den K-Hss bei *Soden*.

αὐτῷ om mit 36.

οὐδείς mit D 98 915 1522.

πάντα B P8 D *Eusebius*. Also treffen wir in dem Text manche Besonderheiten, die sich in keinem Zeugen so vereinigt finden.

---

[1]) Mor. Reg. 72,5, MG 31,849 B.

5,41 (2,136 Paraenesis 38) am Schluß nach ὀνόματος + αὐτοῦ mit *Ephraem* A-Komm. und einer Reihe von I-Zeugen (*Soden*).

6,2—4 (3,354 ad Monachos): Οὐ δίκαιον γάρ, φησίν, ἡμᾶς καταλείποντας τὸν λόγον τοῦ θεοῦ διακονεῖν τραπέζαις, ἀλλ' ἐκλεξάμενοι ἄνδρας πλήρεις πνεύματος ἁγίου καταστήσωμεν ἐπὶ τῆς χρείας ταύτης, ἡμεῖς δὲ τῇ διακονίᾳ τοῦ λόγου καὶ τῇ προσευχῇ προσκαρτερήσωμεν.

Der Text bietet mancherlei Eigentümlichkeiten, doch zeigt das Mittelstück, der Anfang von 6,3, eine solche Freiheit, wohl unter Anlehnung an 15,22, daß man sich fragt, ob von wörtlicher Wiedergabe gesprochen werden darf.

So wird es fraglich sein, ob die Varianten etwa dem Apparat einzuverleiben sind: δίκαιον statt ἀρεστον; καταλείποντας statt καταλείψαντας ist von E Ψ andern Hss und *Basilius* bezeugt; ἐκλεξάμενοι statt ἐπισκέψασθε sonst unbezeugt; ἁγίου nach πνεύματος mit der Masse der Hss; dagegen die Umstellung τῇ διακονίᾳ τοῦ λόγου καί τῇ προσευχῇ unbezeugt.

9,2 ff (2,100 Paraenesis 21) wird der auch von *E.* betonte Gedanke ausgesprochen, daß Saul, der gekommen war, den Glauben zu vernichten, zum Herold desselben geworden, Apg 9,20 f; Gal 1,23 f.

10,4 (2,112 Paraenesis 26) mit CE und den K-Zeugen ἐνώπιον statt ἔμπροσθεν.

10,34 f (2,75 Paraenesis 2) ganz der Text *Sodens*.

12,8 (1,326 de humilitate) wie *Soden*.

12,21—23 (1,234 In illud: attende tibi) ist ein freies Zitat unter Beibehaltung der meisten biblischen Ausdrücke. Darum darf φοροῦντα statt ἐνδυσάμενος nicht als Variante angesprochen werden.

13,8 (1,139 und 3,449 Reprehensio sui ipsius) der Name des Magiers *Elymas*.

15,29 (2,196 In secundum Domini adventum) ἀποτάσσομαι εἰδωλοθύτου, αἵματος, πνικτοῦ καὶ θνησιμαίου. Der Text kann in dieser Fassung nicht auf Ephr gehen.

20,29 (2,244 Testamentum) abgesehen von der verschiedenen Einführung ἴστε γινώσκοντες teilt der Text die Fassung ἐλεύσονται und die Umstellung des Verbums mit 920 (*Soden* α 55), die Umstellung allein nach μου wird von einer Zahl anderer Zeugen vertreten. Der Text ist in der syrischen Überlieferung des Testamentum nicht zu finden[1]).

20,31 (3,110 Interrogationes et responsiones) ganz wie *Soden*.

---

[1]) 2,404 E *Overbeck* 148.

20,35 (2,235 Testamentum) wird als freie Anführung zu werten sein, wenn der Text in Form erscheint: μείζων δὲ ὁ διδοὺς τοῦ λαμβάνοντος, καθὼς καὶ ἀπὸ τοῦ Κυρίου ἠκηκόειτε. Μείζων *(rab)* hat in der Tat der syrische Text[1]).

27,24 (1,303 de humilitate) wiederum ist der Text völlig mit *Soden* gleichlautend.

Was sich außerdem an Anspielungen findet, ist so geringfügig, daß sich daraus keinerlei Schlüsse auf die Textgestalt gewinnen lassen. Die Anführungen selbst, auch die wenigen ausführlicheren, zeigen wohl manche Verschiedenheiten von dem herkömmlichen Text, auch Übereinstimmungen mit Hss, die *v. Soden* seiner J-Rezension zuweist, allein keine Lesart war nachzuweisen, die mit der durch *E.* verbürgten altsyrischen Textform zusammenträfe. Die schon genannten Stellen 13,8 *Elymas* und 15,29 πνικτοῦ stehen mit dem Texte *E.s* in Widerspruch. — Soweit aus den Zitaten ein Urteil gestattet ist, kann es nur lauten: die griechisch überlieferten Schriften sind entweder *E.* abzusprechen oder sie haben starke Änderungen erfahren. Apg 20,29 ist offensichtlich vom griechischen Bearbeiter eingeschoben. Für *E.* beweist auch die Fassung 20,35 nichts, da das Testament in der jetzigen Überlieferung, auch der syrischen, nicht ursprünglich ist.

2. Zu Apg 3,13—14 in Ephraems Kommentar

Der Text dieser Stelle ist wegen seiner Fassung in D, bei *Irenaeus* und *Augustinus* schon wiederholt Gegenstand der Erörterung gewesen, vgl. etwa *Nestle,* Einführung in das griechische NT[3], 277. *E.s* Auslegung der Stelle ist erhalten, freilich, wie so häufig, wird der Text von ihm nicht vollständig angeführt. „Gott hat seinen Sohn verherrlicht durch mancherlei Wundertaten, die er unter euch gewirkt hat, und ihr habt ihn verworfen und verleugnet vor Pilatus, der ihn freigeben wollte, weil er wußte, daß sie ihn aus Eifersucht an ihn ausgeliefert hatten", S. 15, 4—7. Gerade 3,14 mit seiner eigenartigen Lesart ἐβαρύνατε, adgravastis *Iren* ist von *E.* nicht aufgenommen. Doch hat er 3,13 statt des allgemein bezeugten παρεδώκατε, anargezeq. Das Wort ist eben übersetzt worden durch verworfen. Indes ist auch eine andere Übertragung möglich. Wenigstens entspricht dem armenischen anargel im griechischen NT sowohl ἀποδοκιμάζειν als ἀθετεῖν als ἀτιμάζειν. Dabei bleibt zu beachten, daß unser Text aus dem Syrischen stammt. Die syrischen Übersetzungen haben aschlem, also das Griechische, ebenso die armenische

[1]) 2,398 F, *Overbeck* 141.

und koptische Übersetzung. Der armenische *E.* gibt als Aequivalente für παραδιδόναι an den Stellen des Kommentars, die erhalten und ausgelegt sind, Apg 8,3 und 28,17 mtanel. Somit ist für 3,13 nichts aus dem Sprachgebrauch des Kommentars auszumachen. *E.* wird wohl hier eine freiere Fassung geschaffen haben, wie er es oft tut, oder er hat sich an das in den Leidensankündigungen Christi wiederholt gebrauchte ἀποδοκιμάζειν (Mk 8,31; Lk 9,22; 17,25) angeschlossen. Oder ist eine andere Erklärung zu versuchen, die durch die von *Augustinus* bezeugte Lesart inhonorastis 3,14 nahegelegt scheint? So gibt die Mauriner Ausgabe an[1]. Doch die neue Ausgabe von *Zycha* zeigt, daß die Bezeugung dem Wort inhonorastis nicht günstig ist, da nur eine Hs vom 9. Jahrh. die Lesart aus zweiter Hand bietet, während die erste Hand und die andern Hss exonerastis, onorastis, onerastis überliefern. Damit ist für *Augustinus* die Lesart von D und *Irenaeus* gesichert, und der Versuch, inhonorastis mit *E.* in Verbindung zu bringen und in dem armenischen anargezeq als Grundtext ἀτιμάζειν zu erkennen, ist undurchführbar. Dementsprechend ist auch die Angabe im Apparat bei *Tisch.* und *Soden* zu ändern.

E. hat in seinem Text eine weitere Variante, die sich in andern Zeugen findet, „der ihn freigeben wollte". So *Irenaeus* (3,12,3) h D. Man könnte auch *Chrysostomus* anführen, doch dieser sagt ausdrücklich, daß Petrus das Wort in seiner Rede nicht gebraucht habe οὐκ εἶπε· θελήσαντος, ἀλλὰ· κρίναντος[2]. Für *E.* wird die Lesart gleichfalls nicht als Apg-Text zu gelten haben, da er offensichtlich an die Evangelien anspielt, wenn er fortfährt: „weil er wußte, daß sie ihn aus Eifersucht ausgeliefert hatten", Mk 15,10. Da im Diatessaron auch Lk 23,20 θέλων ἀπολῦσαι τὸν Ἰησοῦν nach wenigen Versen auf Mk 15,10 folgt, ist es nicht zweifelhaft, daß *E.* hier von dem Evangelientext beeinflußt ist. Dasselbe ist von D zu sagen, wo die Lesart deutlich als Doppellesart erkennbar ist, da θέλοντος auf τοῦ κρείναντος ἐκείνου ἀπολύειν αὐτόν ganz unverbunden und unvermittelt folgt. Der Lateiner (d) hat den Ausgleich in der Weise versucht, daß er schreibt: cum iudicasset ille dismittere eum voluit. So wird auch der griechische Text verstanden werden sollen, wie es durch die Einschaltung von τοῦ vor κρείναντος nahegelegt wird, der Artikel ist sonst nicht bezeugt. Der Korrektor hat sowohl τοῦ als κρείναντος

[1]) Zu de peccatorum merit. et remiss. I 27,52 ML 44,138 ed. *Zycha*, CSEL 60,49.

[2]) Hom. 9,2. MG 60,78.

getilgt. *Irenaeus* hat aber θέλοντος statt κρίναντος in seinen Text aufgenommen: cum remittere eum vellet; ebenso h (Palimps. Flor.): illo volente eum dimittere. Αὐτόν ist von *E.* beigefügt mit D h syp^h bo sa aeth Irenaeus[1]).

Valkenburg. August Merk S. J.

Zwei Textergänzungen im liturgischen Papyrus von Dêr-Balyzeh. Das ehrwürdige Dokument, das *Flinders Petrie* in den Ruinen eines oberägyptischen Klosters fand und das nun zu den kostbarsten Urkunden altchristlicher Liturgie zählt, ist zugänglich geworden in den 2 Ausgaben von *P. de Puniet*[2]). Eine weitere genaue Wiedergabe findet sich bei *Cabrol*[3]). Die eingehendste Bearbeitung des Textes stammt von *Th. Schermann*[4]). — Es handelt sich hier um das von *Schermann* an die letzte Stelle gesetzte der 3 arg beschädigten Blätter; dies besteht aus 2 Stücken, zwischen denen je einige Buchstaben verloren sind.

1. Auf der einen Seite, die wohl das Ende des ganzen Textes enthält, weist unser Blatt ein Glaubensbekenntnis auf, das seines altertümlichen Charakters wegen viel Interesse geweckt hat:

Πιστεύω εἰς θεὸν πατέρα πα[ντοκ]ράτορ[α
καὶ εἰς τὸν μονογενῆ α[ὐτοῦ] υἱὸν τὸ[ν
κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ εἰς [τὸ π]νεῦμα τὸ ἅ[γιον
καὶ εἰς σαρκὸς ἀνάστασι[ν καὶ] ἁγία
καθολικῇ ἐκκλησία.

So mit den von *Puniet* und *Schermann* übereinstimmend gemachten Ergänzungen.

Der Text des ganzen Papyrus weist ein grammatisch reines Griechisch auf. Umsomehr springt es in die Augen, daß der Verfasser im letzten Glied aus der Konstruktion zu fallen scheint. *Puniet* suchte daher den Text einzurenken, indem er in seiner ersten Ausgabe S. 373 schrieb: καὶ ἁγίαν καθολικὴν ἐκκλησίαν

[1]) Zu Apg 14,23 ist oben S. 234 die Einsetzung von Presbytern und Diakonen erwähnt, von der *E.* in seiner Auslegung der Stelle spricht. Versehentlich ist dabei der ausdrückliche Hinweis auf den Zusatz „und Diakone" unterblieben. Es sei hier darauf hingewiesen, da der Zusatz m. W. anderswo nicht zu belegen ist.

[2]) Report of the XIX. Eucharistic Congress, London 1909, 367—401 und in der Revue Bénédictine 26 (1909) 34—51; an letzterer Stelle ist ein Faksimile des ganzen Textes beigegeben.

[3]) Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie II 1881—95, s. v. canon.

[4]) Texte und Untersuchungen 36,1 b, Leipzig 1910.

So übernimmt ihn auch *Cabrol* (S. 1891); ebenso zitiert ihn *Lietzmann*[1]). *Schermann* nennt S. 33 f den Fall „ein grammatikalisches Rätsel“ und er gibt sich nicht wenig Mühe, es zu lösen. Er findet schließlich einen parallelen Fall in der koptischen Version der „Ägyptischen Kirchenordnung“[2]); hier heißt es in einem Taufbekenntnis: „Credo in Deum . . . fidem unam, baptismum unum, in sancta ecclesia catholica apostolica . . .“ und in den darauffolgenden Tauffragen: „. . . credis in spiritum sanctum, bonum ac vivificantem, qui omnia purificat, in sancta ecclesia?“ Darum nimmt er an, es liege hier eine ägyptische Eigentümlichkeit vor und man habe ehedem sämtliche Glieder des Symbolums mit (πιστεύω) ἐπί oder ἐν und Dativ oder mit bloßem Dativ aufgezählt, wie es klassischem Sprachgebrauch entsprechender wäre. Bei einer Neuredaktion, die εἰς mit dem Akkusativ einführte, habe man das letzte Glied als absoluten Nominativ betrachtet und unverändert stehen lassen.

Obiger Text der „Äg. KO.“, die wir jetzt als *Hippolyts* Kirchenordnung kennen, hätte tatsächlich die Lösung enthalten; nur ließ sich *Schermann* durch den Beistrich vor dem „in“ irreführen. Der Glaube, die Taufe finden sich i n der hl. Kirche; die Reinigung, die Spendung des Lebens vollzieht sich i n der hl. Kirche[3]). So ist auch im Papyrus zu ergänzen: nicht καὶ, sondern ἐν ἁγίᾳ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ. (Das Jota subscriptum spielt in den Majuskeln bekanntlich keine Rolle.)

Es ist kein Zufall, daß das älteste Attribut, das mit dem Namen der Kirche verbunden wurde, ist: die h e i l i g e Kirche. Das Attribut hat da noch einen volleren Klang. „Die ἁγία ἐκκλησία ist mit andern Worten die ἐκκλησία τῶν ἁγίων“, wie *Kattenbusch* bemerkt[4]).

Die Kirche wird überhaupt in den alten Bekenntnis- und Gebetsformeln nicht so sehr nach ihrem organisatorischen Gefüge aufgefaßt, sie erscheint vielmehr einfach als die von Gott berufene Versammlung, κλῆσις — ἐκκλησία, als die Gemeinschaft der Heiligen, als die Heilsanstalt, in deren Schoße das neue Leben mitgeteilt wird, das Christus in die Welt gebracht hat. Darum ist es nicht befremdlich, daß auch die Auferstehung des Fleisches im

---

[1]) Symbolstudien. Zeitschrift für neutestamentl. Wissenschaft 21 (1922) 20.

[2]) *Funk*, Didascalia et Constit. Apost. II 110.

[3]) Vgl. *Connolly*, The so-called Egyptian Church Order, Cambridge 1916, 184.

[4]) Das apostolische Symbol II, Leipzig 1900, S. 689.

Verbande der heiligen Kirche erfolgen soll. Auferstehung ist hier wie bei Paulus soviel als glorreiche Auferstehung nach dem Vorbild Christi, in der das Gnadenleben erst seine Krönung findet. Der Gedanke, ja sogar die Wendung steht hier keineswegs vereinzelt da. So sagt *Ignatius* von Antiochien in der Fortsetzung einer Stelle, die schon oft für die Symbolforschung verwertet wurde: Christus habe gelitten, „auf daß er für ewige Zeiten durch die Auferstehung ein Banner erhebe für seine Heiligen und Getreuen, sei es unter den Juden oder unter den Heiden, in dem einen Leibe seiner Kirche"[1]).

Nach *Cyprian* lautete in Afrika die letzte der Tauffragen: „Credis in remissionem peccatorum et vitam aeternam per sanctam ecclesiam?"[2]) Ähnlich heißt es in einem spätern afrikanischen Symbol: Credimus et in spiritum sanctum, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem et vitam aeternam per sanctam Ecclesiam[3]). Bekanntlich hat *Cyprian* diesen Text so verstanden, daß darin die Sündenvergebung nur durch die Kirche ausgesprochen ist; daraus folgerte er dann voreilig die Ungültigkeit der Ketzertaufe. Jedenfalls erhellt daraus, daß man die nähere Bestimmung per sanctam Ecclesiam auch auf die Auferstehung des Fleisches, bezw. das ewige Leben bezog.

Derselbe Gedanke kehrt wieder in einer Formel der Bischofsweihe im Testamentum Domini Nostri Jesu Christi[4]) Darin wird der Erwählte hingewiesen auf die dogmata fidelia Trinitatis per crucem, per resurrectionem, per incorruptibilitatem in ecclesia sancta Dei. Die Formel ist noch jetzt im Gebrauch im westsyrischen Ritus[5]).

Auch der Hinweis auf die Kirchenordnung *Hippolyts* von Rom ist durchaus am Platz und zwar vielleicht sogar im Sinne einer Abhängigkeit unseres Symboltextes von derselben. Es hat ja schon *Lietzmann* gerade im Hinblick auf dieses Symbol auf die engen kirchengeschichtlichen Zusammenhänge zwischen Rom und Ägypten hingewiesen[6]). Leider ist die Textüberlieferung dieses wichtigen Denkmals aus der römischen Kirche des frühen 3. Jahrh.

---

[1]) Smyrn. 1,2. *Funk* 1,276.

[2]) Ep. 68 ad Magnum 10 ML 3,1146.

[3]) *Hahn*, Bibliothek der Symbole[3], Breslau 1897, S. 61; vgl. S. 59. 62.

[4]) Ed. *Rahmani*, Mainz 1899, S. 29.

[5]) *Denzinger*, Ritus Orientalium, Würzburg 1864, II 220.

[6]) Sitzungsb. d. Berliner Akad. d. W. 1919, I 269 ff.

sehr zersplittert und verdunkelt. Aber abgesehen von den beiden oben S. 466 mit *Schermann* angeführten Stellen ist gerade hier die Wendung ἐν ἁγίᾳ ἐκκλησίᾳ auch sonst konsequent verwertet und sogar in die Doxologie eingebaut. Dieselbe soll immer schließen: tibi gloria, patri et filio cum sancto spiritu in sancta ecclesia et nunc et semper ...[1]) Mit derselben Wendung kehrt die Doxologie einmal bei *Hippolyt* selber wieder[2]); außerdem noch Eph 3,21, das wohl die Vorlage gebildet hat[3]). Wenn uns der Gedanke von Heil und Auferstehung durch die Kirche nach den beigebrachten Beispielen auch öfter begegnet, so ist es doch bemerkenswert, daß die Wendung „in der heiligen Kirche" weder in Doxologien noch in Symbolen der älteren Literatur[4]) vorzukommen scheint außer in dem Kreise, in dessen Mittelpunkt *Hippolyt* von Rom steht, denn auch das Testamentum Domini Nostri gehört zu den Abkömmlingen seiner Kirchenordnung.

Auf der andern Seite enthält dieses selbe Blatt ein Gebet, in dem man die Bitte um die Früchte der eucharistischen Kommunion erkennt und das nach *Schermann* (S. 23 f) den Schluß der vorausgehenden Meßgebete bildet. Es endet mit einer Doxologie:

. . . διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν
Ἰησοῦ Χριστοῦ [δι' οὗ] σοὶ τῷ πατρὶ ἡ δόξα
σὺν ἁγίῳ πνεύματι [εἰς] τοὺς αἰῶνας.

So wird der Text von den Bearbeitern gegeben und so wird er, freilich ohne Klammern, allgemein zitiert. In diesem Wortlaut fällt nun die eigenartige Anordnung auf, in welche die Personen der heiligsten Dreifaltigkeit gebracht sind: Vater und Hl. Geist empfangen die Verherrlichung, Christus der Sohn dagegen leistet sie oder gibt sie weiter. Allein gerade das Wörtlein, auf das es ankommt, ist Ergänzung: δι' οὗ. Besteht diese Ergänzung zurecht?

Den Gebrauch, das Gebet „durch Christus" zu Gott emporzuleiten, finden wir allerdings schon seit den Apostelbriefen allent-

---

[1]) *Hauler*, Didascaliae apost. fragmenta Veronensia, Lipsiae 1900, p. 108; cf. pp. 107. 109. 111. 113.

[2]) Contra Haeresim Noeti 18, MG 10,829.

[3]) *Connolly*, 153 f 168[2]; der Text, auf den er S. 195 verweist, gehört einer späten pseudo-cyprianischen Schrift an. Die Frage der Echtheit unserer Doxologie greift er auf im Journal of theological studies 24 [1922/23] 141—46.

[4]) Für später vgl. noch: Acta Ignatii, ed. *Ruinart*, p. 14; *Brightman*, Liturgies Eastern and Western 288,1 f (nestor. Ritus).

halben bezeugt. Als man aber daran ging, die Formel zu erweitern und auch den Hl. Geist, das neue Lebensprinzip, anspielend an das Trinitätsbekenntnis mit hineinzuverweben, lautete sie zumeist: διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ — ἐν ἁγίῳ πνεύματι. Der Hl. Geist ist gewissermaßen die Atmosphäre, in der die Gläubigen leben und aus der sich der Lobpreis erhebt, um durch Christus als Hohenpriester Gottes dargebracht zu werden[1]). Aber früh gingen daneben her Formeln, in denen die drei göttlichen Personen auch als Empfänger des Lobpreises erscheinen; sie sind dann auf gleicher Linie aneinander gereiht. Dabei verzichtete man entweder darauf, den Gedanken der Gebetsvermittlung noch einmal eigens auszudrücken[2]) — meist war er schon im Verlauf des Gebetes angedeutet — oder er wurde auf andere Weise mit hineingeflochten. Ein Beispiel für letzteren Fall ist die schon oben S. 468 angeführte Doxologie *Hippolyts* („in s. ecclesia" ist hier fast soviel wie „in Christo"). Die häufigste Form aber, die im 4. Jahrh. die erstere mit διά und ἐν gebildete Lobpreisungsformel fast überall verdrängte, bestand darin, daß nach der Nennung Christi so oder ähnlich fortgefahren wurde: μεθ' οὗ σοὶ τῷ πατρὶ ἡ δόξα σὺν ἁγίῳ πνεύματι. *Basilius* hat in einer eigenen Schrift[3]) gezeigt, daß diese Formel durchaus berechtigt sei und kirchlicher Überlieferung entspreche (bes. c. 29). — Daraus ergibt sich für unsern Papyrus als das Nächstliegende, daß man auch hier, wenn man schon ergänzen will, nicht δι' οὗ, sondern μεθ' οὗ einsetzen muß, was übrigens auch der vorhandenen Lücke besser entspricht.

Immerhin kann man auch die eigenartige Mischform, in der der Vater samt dem Hl. Geist die Verherrlichung durch den Sohn empfängt, in ganz vereinzelten Fällen antreffen, — am öftesten in modernen oder auch älteren Übersetzungen und Zitaten, die nicht mehr so scharf zu scheiden scheinen[4]). Sowie man aber auf den ersten Text zurückgeht, löst sich der Fall fast immer in Wohlgefallen auf. Wo einmal einzelne Handschriften für den Grundtext diese Mischform bezeugen, ist das Zeugnis anderer

---

[1]) Vgl. *Justin,* I Apol. 65 MG 6,428 und *Clem. Alex.* Quis dives solvetur 42,20, MG 9,652: durch Christus und [durch] den Hl. Geist.

[2]) Z. B. *Dionysius Alex.* (bei *Basilius* MG 32,201: τῷ δὲ θεῷ πατρὶ καὶ υἱῷ τῷ κυρίῳ ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστῷ σὺν τῷ ἁγίῳ πνεύματι δόξα.

[3]) De Spiritu Sancto, MG 32,67—218.

[4]) Z. B. BKV[2] V, Griech. Liturg. S. 53. 71 u. ö.; von hier durch *Heiler,* Das Gebet[4] 464 übernommen; *Schermann,* Ein Weiherituale, S. 21 will sogar eine andere Doxologie darnach korrigieren.

Handschriften dagegen[1]). — Lobpreisungen aber, in denen nur der Vater und der Sohn gepriesen werden ohne Nennung des Hl. Geistes, kommen öfter vor; allein hier schwebt offenbar nicht so sehr die Trinität als vielmehr das Begriffspaar: Gott und Christus, der gottmenschliche Mittler vor — wie so oft im N. T.

Von den Paralleltexten, mit denen *Schermann* seine Lesart stützt, bleibt nach Abzug derjenigen, die für die Form des reinen Trinitätsbekenntnisses mit μετά — σύν sprechen, nur eine unklare Stelle der syrischen Didaskalie[2]) und zwei Homilienschlüsse von *Origenes*[3]) übrig in der lateinischen Übersetzung des *Rufinus*, der gerade hier für solche Feinheiten wenig Glauben verdient. Tatsächlich zeigt ein Vergleich mit seiner Erklärung des Symbolum[4]), daß es des *Rufinus* eigene Konstruktion ist, der wohl das lateinische „per quem" mit orientalischen Formen vermischt hat und so als erster diese Doxologie vertreten kann. *Origenes* selbst vertritt theoretisch die Alleinberechtigung der Formel mit διά und ἐν[5]). Mit mehr Recht hätte *Schermann* für das διά — σύν auf den Schluß der 18. Katechese des *Cyrillus* verweisen können[6]), doch nur zum Schein, weil hier der Hl. Geist nicht an den Vater, sondern wie bei *Justin* an Christus angereiht wird. Erst im Testamentum Domini (S. 31. 45. 71 u. ö.) findet sie sich dann wieder; doch haben wir es hier schon mit einem Werk zu tun, das aus monophysitischen Kreisen stammt, wo bekanntlich die Auffassung des Trinitätsgeheimnisses früh getrübt wurde.

In Ägypten finden wir allerdings auch die Doxologieform: μετά — σύν in ihrer reinen Gestalt nicht häufig. Öfter erscheint hier in den Liturgien eine Kombination: „Durch die Gnade ... deines ... Sohnes, durch den und mit dem (δι'οὗ καὶ μεθ'οὗ) dir Ehre ... sei mit (σύν) deinem ... Geiste" (entsprechend dem „per ipsum et cum ipso ..." in unserm römischen Kanon; vgl. übrigens schon das Martyrium des hl. Polykarp[7]). Aber diese kombinierte Formel setzt die einfache voraus, und auch diese letztere mit dem bloßen μεθ'οὗ findet sich in Ägypten: bei *Athanasius*[8]), im Gebet zum Friedenskusse der Markusliturgie[9]), das übrigens in seinem Verlauf manche Anklänge an unser Gebet

[1]) Vgl. z. B. *Horner*, The statutes of the Apostles, London 1904, S. 160,17 u. 384.

[2]) *Funk*, I 20,22.

[3]) In Lev. 1.3. MG 12,411. 434.

[4]) 48 ML 21,386.

[5]) De oratione, MG 11,415 ff.

[6]) 35 MG 33,1060.

[7]) 14,3, *Funk*, I, 332.

[8]) MG 26,1175.

[9]) *Brightman*, Liturgies Eastern and Western, Oxford 1896, S. 123.

enthält. Aber selbst, wenn die μεθ'οὗ-Formel im Ägypten des 3. Jahrh.s unbekannt gewesen sein sollte, so ist zu bedenken, daß ein Forscher wie *Brightman* die Liturgie unseres Papyrus frühestens erst in die Mitte des vierten statt an den Anfang des dritten Jahrh.s datieren will; das angeschlossene Symbolum kann älter sein. Die Schriftzüge selbst werden dem 6.—7. Jahrh. zugeteilt[1]). Jedenfalls wird man hier nicht eine Doxologie einsetzen dürfen, für die sich kaum irgend ein einwandfreies Zeugnis anführen läßt.

München. Josef Andreas Jungmann S. J.

Kleine Mitteilungen. Ein Breve über die Sixtusvulgata veröffentlicht P. *M. Baumgarten* in „Theol. Revue" 23 (1924) 121. Der neue Fund ist von Bedeutung, er ergänzt einigermaßen die Angaben von *S. Bäumer*, Gesch. des Breviers, Freiburg 1895, 479 ff, wie die Arbeiten über den sixtinischen Index, und bestätigt, was durch *Amann* und *Nisius* schon bekannt war, daß Sixtus V. bis in seine letzten Tage an seiner Bibel festhielt. Unsere eigenen Aufstellungen sind durch den neuen Fund nicht berührt, wir behaupten nicht, daß Sixtus vor seinem Tod die Vernichtung des Bibeldruckes angeordnet habe (diese Zeitschrift 1924, 149). — Ein Aufsatz über die Sixtusbibel von *S. Merkle* in derselben Zeitschrift bietet kaum einen neuen Gedanken, um Wiederholungen zu vermeiden verschieben wir also einige Gegenbemerkungen, bis *Baumgarten* einen weitern von ihm schon angekündigten Fund veröffentlicht hat.

Innsbruck. C. A. Kneller S. J.

Neue Leben der Heiligen. Die Priester der Kongregation des Allerhl. Erlösers entwickeln eine große Rührigkeit in der Herausgabe neuer Lebensbeschreibungen ihrer liebenswürdigen Heiligen.

Nachdem P. *Dilgskron* 1887 in Regensburg eine auf eingehende Quellenstudien beruhende Lebensbeschreibung des heiligen Stifters herausgegeben hatte, ließ nun der schon durch andere literarische Leistungen bekannte P. *Alois Pichler* ein scharf umrissenes, übersichtlich geordnetes, in fließender Sprache geschriebenes Lebensbild erscheinen[2]), das mehr der Erbauung dienen

---

[1]). Vgl. *Schermann*, Ägypt. Abendmahlsliturgien. Paderborn 1912, S. 7 ff.

[2]) Der heilige Alfons von Liguori. Ein Charakterbild von *Alois Pichler* C. Ss. R. Mit einem Bilde des Heiligen von P. *Joseph Weilhalter* C. Ss. R. Regensburg. Kösel & Pustet. 1923. 383 S. in kl. 8°.

soll als der wissenschaftlichen Forschung. Es ist eine auf d
Studium der bisher bekannt gewordenen Quellen und verläßliche
Darstellungen aufgebaute, anregende Darstellung in übersichtliche
Gliederung, die unzweifelhaft gerne gelesen werden und zur Be
kanntmachung und Verherrlichung des Heiligen unter den deut
schen Katholiken viel beitragen wird. Eingehende Untersuchunge
über die Richtigkeit der Quellenberichte wird man in einem sol
chen Buche nicht suchen, wohl aber Erbauung und angenehm
Belehrung. Der Leser wird auch in dieser Erwartung nicht ent
täuscht.

2) Dem österreichischen Heiligen Klemens Maria Hofbaue
widmet P. *Johann Hofer* ein neues, wohlgelungenes Lebensbild
das im vorigen Jahre (1923) bei Herder in Freiburg bereits i
zweiter und dritter Auflage erschien[1]). Die rasche Folge der Auf
lagen beweist schon zur Genüge, das P. *Hofer* das Richtige ge
troffen hat. Er hat seine Forschung nicht bloß auf die gedruckten
Darstellungen und Quellen beschränkt, sondern auch auf noch
unbenutzte Archive ausgedehnt. Auch in der zweiten Auflage
hat er wieder manches verbessert, besonders was die Vorgänge
in St. Benno in Warschau betrifft. In der Übersichtlichkeit und
Gefälligkeit der Darstellung befriedigt er auch hohe Erwartungen.
Die Zeitrichtungen, mit denen Hofbauer rechnen mußte, und die
schwierigen Lagen, in denen er wirkte, sind klar gekennzeichnet.

Innsbruck. A. Krõß S. J.

---

[1]) Der heilige Klemens Maria Hofbauer. Ein Lebensbild von P. *Hofer* C. Ss. R. Mit einem Titelbild. Zweite und dritte, verbesserte und vermehrte Auflage. 3. bis 5. Tausend. Freiburg i. B. 1923. Herder. XIX u. 457 S. in 8°.

Mit Genehmigung des fb. Ordinariates von Brixen u. d. Ordensobern.

Abhandlungen

Der ursprüngliche Gottesbegriff in der Menschheit

Von Emil Dorsch — Innsbruck

(2. Artikel.)

V.

Die Naturvölker. — Unter dieser Bezeichnung fassen wir hier jene rohen und kulturarmen Stämme und Völker zusammen, wie sie in allen Erdteilen, in Afrika, Australien, Amerika, Asien, aber auch in den nordöstlichen Gebieten Europas sich finden und in jüngster Zeit der Gegenstand eingehenderer Untersuchungen geworden sind.

Da streitet man sich freilich darum, ob diese Völker den Urstand der Zivilisation im allgemeinen festgehalten haben, ob es Völker mit erstarrter Kultur seien, oder ob wir es nicht vielmehr mit selbst von der ursprünglichen Kultur herabgesunkenen, degenerierten Völkern zu tun hätten. Für unsere Frage ist dies belanglos. Das eine ist sicher: Diese Völker zeigen, je primitiver sie sich in ihrer gegenseitigen Gegenüberstellung darstellen, eine um so reinere Erkenntnis und Verehrung des einen höchsten Wesens; und wenigstens dieses scheint zum primitiven Besitzstand zu gehören. Dieser monotheistische Glaube zeigt sich eben durchaus als Überbleibsel, keineswegs aber als Neuansatz zu einer Weiterbildung in der religiösen

Entwicklung. „Überall dort nämlich, wo man das höchste Wesen noch anerkennt, führt es wenigstens für gewöhnlich ein mehr als otioses Dasein und genießt fast keine offizielle Verehrung, obwohl sein Dasein noch von allen Angehörigen des Stammes anerkannt wird; das aber ist nicht die Eigentümlichkeit einer erst neu aufkommenden Anschauung, die einem erwachenden Bedürfnis entspräche und darum mit Feuereifer ergriffen, zu einer intensiven Verehrung hätte führen müssen; man kann dies also nur als das Überbleibsel eines von der Vorzeit ererbten Gutes verstehen"[1]).

I. In unserer Untersuchung schauen wir uns zunächst die Primitivsten der Primitiven an. Wir finden auch solche so ziemlich in allen Weltteilen, allüberall zurückgedrängt in die äußersten Spitzen und Winkel oder in unwegsame Steppen, Wälder und Gebirge; es ist, als ob sie unter stetem Nachdrängen kulturreicherer Völker erst Ruhe gefunden hätten am Ende der Welt auf einem Gebiete, das man ihnen nicht mehr streitig machte, und das man ihnen schließlich neidlos überließ. So die Wurzelgräber in Californien, die Feuerländer im äußersten Süden Südamerikas, die Ainus im obersten Nord-Ost-Winkel Asiens, die Stämme im entlegensten Südosten Australiens, die Pygmäen gruppenweise verteilt in den Wäldern Afrikas und die Negrillen auf den Inseln des weiten Weltmeeres. Überall gehen sie da mit den primitivsten Werkzeugen auf die Jagd oder den Fischfang oder suchen sich von Baum und Feld ihre Nahrung auf die denkbar einfachste Weise, etwa wie wir auf Beeren und Pilze in den Wald hinausgehen, überraschen aber durch die einfache, erhabene Weise, wie sie über die höchsten religiös-sittlichen Probleme denken.

Es ist nicht leicht, sie auf diesem Gebiete zu belauschen; sie hüten diese ihre Überzeugungen wie einen geheimen Schatz und man kann jahrelang, selbst als Missionär, unter ihnen weilen, ohne auch nur eine Silbe von ihnen hierüber zu vernehmen. Und gelingt es einem Forscher endlich einmal, sei es durch Zufall oder nach anhal-

[1]) Vgl. *P. W. Schmidt,* Ursprung der Gottesidee I S. 102 f.

tenden Bemühungen hinter diese Geheimnisse zu kommen, so spricht er gerne von wahren Entdeckungen, die er gemacht.

1. Betreffs der Feuerländer, bezw. eines Stammes derselben, des Stammes der Yamana oder Yagan, gelang diese Entdeckung erst in der allerjüngsten Zeit (in den Jahren 1921—22). Wir schulden sie den beiden Patres aus der Gesellschaft des göttlichen Wortes, namens *Gusinde* und *Koppers*. Längst schon in vertraulichem Verkehr mit den Leuten dieses Stammes, hörten sie zunächst nur den Namen Watauineuwa: er sei es gewesen, der vormals die große Flut gesendet habe, er sei wie Gott, wie der Gott der Christen. Es kostete noch viele Mühe, bis es ihnen gelang, mehr über dieses geheimnisvolle Wesen zu erfahren. Schließlich erfuhren sie aber, daß dieser Watauineuwa (= der Uralte) oder auch Watauineuwasef (= der Uralte im Himmel) mit dem gewöhnlicheren Namen Hitapuan, d. h. mein Vater, oder Monananakin, d. h. der, über den es keinen Höheren gibt, genannt werde; daß er auch noch andere Namen habe, wie der Starke, der Harte, der Fürchterliche, der ganz Allmächtige; daß er der Gegenstand sei, mit dem sich so manche Redeweisen und Gebetsrufe des täglichen Lebens beschäftigen.

Um nur eine oder die andere dieser Rede- oder Gebetsweisen hier anzuführen, so pflegt einer, der im Begriffe steht, eine gefährliche Tour zu unternehmen, zu rufen: „Ist Hitapuan gut gegen mich, so komme ich zurück“; oder auch: „Wenn es Hitapuan gefällt, mich hinwegzunehmen, so sucht mich draußen irgendwo!“ Als Abendgebet können die Worte gelten: „Möge Hitapuan uns allen auch morgen wieder gütig sein!“[1]) Gewiß, sie hatten nicht unrecht, diese Feuerländer, wenn sie vorher bereits erklärt hatten, ihr Watauineuwa sei wie Gott, wie der Gott der Christen.

2. Ganz ähnlich liegt die Sache auch bei den Wurzelgräbern, den Indianern in Zentralkalifornien, die unter dem Namen des „Alleingehenden“ (bei den Yuki) oder des „Seienden in der Höhe“ (Wintun) oder des „Erdmachers“ (Maidu) einen Schöpfer der ganzen Menschheit und der ganzen Welt anerkennen,

[1]) Vgl. *Schmidt*, Menschheitswege zum Gotterkennen, S. 32 ff.

dem auch die höchste Regierungsgewalt über beide zukommt. Und obwohl neben diesem Schöpfer und in gewissem Gegensatz zu ihm eine zweite Persönlichkeit (Coyote = Präriefuchs) sich geltend macht, so erscheinen diese beiden nach Charakter und Funktionen allüberall in den Mythen dieser Indianer so grundverschieden, daß, wenn wir im Schöpfer Gott erkennen, wir Coyote als den schärfsten Gegensatz zum Göttlichen auffassen müssen.

„Einer der am meisten in die Augen fallenden Züge der Mythen (unter den Maidu) ist der scharfe und stets gleich bleibende Kontrast im Charakter des Schöpfers und des Coyote. Die ganze Reihe der Mythen hindurch ist der Schöpfer gleichmäßig würdevoll, erhaben, wohlwollend, niemals zur Komik herabsinkend und immer bestrebt, das Leben für den Menschen leicht zu machen und dieses Leben über den Tod hinauszuheben und glücklich zu gestalten. Coyote auf der andern Seite ist allzeit ihm entgegengesetzt [oft burlesk und] bestrebt, das Leben hart zu machen"; „er ist verantwortlich für den Tod der Menschheit und andere Unvollkommenheiten in dem Weltschema"[1]. — Kurz, wenn wir im Schöpfer dieser Indianer den Elohim aus dem Schöpfungsbericht der Genesis wiedererkennen, so finden wir im Coyote das böse Prinzip, das dort hinter der Schlange sich verbarg und auf das Verderben der Menschen sann.

3. Wenden wir uns nun nach Nordost-Asien, so werden wir diesen Schöpfergott vor allem wiederfinden bei den Ainu, den Ureinwohnern Japans; ebenso bei den ihnen verwandten Giljaken und den gleichfalls altasiatischen Koryäken.

Hören wir beispielsweise, wie *Batchelor* (bei *Schmidt* aaO. S. 31) den diesbezüglichen Glauben der Ainu wiedergibt: „Die Ainu schauen auf diesen Gott als auf die Quelle alles Lebens und Seins, den Macher der Menschen und der übrigen sogenannten Götter, den Erhalter aller Dinge und den Verteiler aller Autorität an seine Diener. Wenn dieses erhabene Wesen beabsichtigt, mit Erde und Menschen in Verbindung zu treten, so handelt es stets durch die niederen Ordnungen der Götter als seine Werkzeuge und tut so niemals (soweit wir wissen)

[1] Vgl. *Schmidt*, Menschheitswege S. 25—31.

etwas unmittelbar. Indes finden wir doch, daß man ihn nicht als träge hinstellt, der da im Himmel teilnahmslos dasäße, etwa selbstisch glücklich in Betrachtung seiner selbst; nein, er interessiert sich für alles, was in der Welt vorgeht, und hat sein Auge beständig auf die vielen Beamten seiner Regierung gerichtet".

Was die niederen Gottheiten angeht, so erkennt man sofort, und *Batchelor* bestätigt es auch ausdrücklich: „sie existieren nicht nach eigenem Recht oder in eigener Machtvollkommenheit, sondern durch den Willen eines größeren und mächtigeren personifizierten Gesetzes hinter ihnen. Er ist die Allmachtkraft, die immer lebende, belebende, intellegente Kraft aller Natur und alles Seins. Alle anderen Wesen, welchen Grades sie auch sein mögen, sind ihm direkt verantwortlich; sie stehen ungefähr in demselben Verhältnis zu ihm wie ein Kind zu seinen Eltern oder wie Untertanen zu ihren Herrschern". „Sie wurden gemacht, einmal um Gottes Willen im Weltall zur Ausführung zu bringen, besonders in Bezug auf den Menschen; dann aber sind sie auch die Diener der Verehrer Gottes und betätigen sich als Vermittler, durch welche Gebete zu ihm gehen und die Antworten von ihm zu ihnen zurückgelangen"[1]).

4. Von besonderer Bedeutung sind die sog. Pygmäen oder Zwergvölker (negrillos). Sie gelten nach der wohlbegründetsten Anschauung *W. Schmidts* unter den Primitiven als die Allerprimitivsten[2]). In einzelnen kleinen Gruppen finden sie sich unter der übrigen schwarzen Bevölkerung durch ganz Mittel- und Südafrika zerstreut. Ihnen verwandt sind die Negritos, die verhältnismäßig rein durch die Aëtas auf den Philippinen, die Sakai und Semang auf Malakka, die Minkopi auf den Andamanen vertreten sind. *Quatrefages* meint, daß diese Rasse ihre Spuren inmitten siegreicher Rassen zurückgelassen habe von Neu-Guinea bis zum persischen Meerbusen und von den malaiischen Inseln bis nach Japan, ohne von Indien, Ceylon, Belutschistan und Susiana zu reden.

---

[1]) Vgl. *Schmidt* aaO. S. 31 f.

[2]) Vgl. *Bouvier*, Recherches de science religieuse 2 (1911) 100 f; *Le Roy* in Christus S. 83 f.

a) Fragen wir nun nach dem Glauben und den religiösen Gebräuchen dieser so weit über die Erde zerstreuten Stämme, so können wir nicht ohne einige Verwunderung konstatieren, daß sich dieselben fast überall gleichen, fast mehr noch als ihre ethnischen Eigenschaften. Da ist zunächst ein sehr bemerkenswerter Zug gemeinsam, daß sie nirgends Tempel, weder Einfriedungen noch Hütten, zu kennen scheinen; Fetische verfertigen sie ebenfalls keine; kaum daß sie da und dort einige sehr einfache Amulette als „Heilmittel" tragen. Sie scheinen keinen Sternkult zu kennen: in den Augen der Minkopi z. B. sind Sonne, Mond und Sterne eine Familie, die bei dem Palaste Pulugas (Gottes) wohnt, ohne jemals hineinzugehen. Besonders lebhaft ist unter diesen Völkern die Vorstellung, die äußere Welt als ein an sich fremdes Gebiet zu betrachten, in das man ohne Vorsicht nicht eindringen dürfe[1]); deshalb finden sich auch gerade unter ihnen so viele Tabus und Interdikte.

Was aber bei diesen Stämmen vor allem hervortritt, das ist der Begriff, den sie sich vom höchsten Wesen, von Gott, machen, ein Begriff, der bei ihnen klarer erscheint als bei vielen anderen Stämmen, die ihnen in jeder anderen Hinsicht überlegen sind.

So sagen z. B. die San oder Buschmänner, daß es im Himmel einen Kaang oder Häuptling gebe, dem sie den Titel Kue-ahenteng, Herr aller Dinge, beilegen; dieser Kaang gibt das Leben und sendet den Tod, er spendet den Regen oder hält ihn zurück; er sendet das Wild und entzieht es. Zu ihm betet man zur Zeit der Teuerung oder wenn man sich zum Kriege rüstet; ihn sieht man nicht mit den Augen, sondern man erkennt ihn im Herzen[2]).

Ganz ähnlich sind die Anschauungen der Andamanen-Insulaner im Süden Asiens. Auch sie kennen keine Verehrung der Ahnengeister; keine Opfer werden ihnen gebracht, ihre Namen dürfen nicht genannt

[1]) Vgl. *Le Roy*, Die Religion der Naturvölker S. 397, zusammen mit S. 89 ff.

[2]) Vgl. *Le Roy*, Die Religion der Naturv. S. 401; bes. beachte man das Zwiegespräch 403 f. — Ganz analog sind die Anschauungen der Hottentotten und Kaffern, dazu vgl. *Brunsmann*, Jahrbuch S. Gabriel I, S. 110.

werden; auch ist ihnen jede Verehrung der Naturgewalten und Naturdinge vollkommen fremd. Aber auch sie erkennen ein höchstes Wesen an; Puluga ist sein Name; er ist wie Feuer, aber jetzt unsichtbar, niemals geboren und unsterblich. Durch ihn ist die ganze Welt, alle belebte und unbelebte Wesen, auch der Mensch geschaffen; ausgenommen sind nur die Kräfte des Bösen. Er ist allwissend am Tage und kennt auch die Gedanken des Herzens, wird erzürnt durch die Sünde und Unrecht; hat aber Mitleid mit denen, die in Pein und Betrübnis sind, und läßt sich oft herbei, ihnen Hilfe zu bringen. Puluga ist verheiratet mit einer Frau, die er selbst für sich geschaffen hat; von ihr hat er viele Kinder, das sind die Himmelsgeister[1].

Ganz so verehren auch die Semang unter dem Namen Kari ein unsichtbares, höchstes, alles überragendes Wesen, das vor aller Welt existierend, alle Dinge hervorbrachte — mit Ausnahme der Erde und des Menschen; aber auch diese wurden auf seinen Befehl geschaffen durch ein ihm untergeordnetes Wesen. Herr über Leben und Tod, kennt es die bösen Werke der Menschen und wird ihr Richter sein[2].

b) Ähnliches müßten wir bei allen diesen Stämmen wiederholen. Fragen wir uns gleich: woher kamen diesen rohen Völkern alle diese Ideen, besonders aber eine verhältnismäßig so reine Gotteserkenntnis? Sie haben sie, wie man sieht, vor aller Zivilisation; dabei kennen sie Animismus kaum oder gar nicht; Ahnenkult hat unter ihnen keinen Platz, trotz der Achtung, die sie für die Verstorbenen bewahren; ebenso finden sich kaum einige leichte Spuren von Magie. Woher also ihr ausgeprägter Theismus? Sicher ist er nicht das Produkt einer Entwicklung nach dem Schema unserer Evolutionstheoretiker.

5. Was wir bisher gehört, konnte bei einer aufmerksamen Beobachtung der religiösen Gewohnheiten, wie sie namentlich den Missionären durch täglichen und vertrauten Umgang mit diesen Leuten möglich geworden war, zu unserer Kenntnis gelangen. „Mehr aber — so antwortete eines Tages der Sohn eines Kaffern-Häuptlings dem for-

---

[1]) Vgl. *Schmidt,* Ursprung d. Gottesidee S. 130 f. Christus S. 85 f.

[2]) *Schmidt,* Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte d. Menschheit S. 221 ff.

sehenden Missionär mehr wissen diejenigen, die in die Mysterien eingeweiht sind". Und in der Tat konnte es kaum eine größere Überraschung auf diesem Gebiete geben, als sie uns *A. W. Howitt* bereitete, dem es gelungen war, das Vertrauen dieser Schwarzen zu gewinnen, an ihren geheimen religiösen Veranstaltungen teilzunehmen und so von den Geheimlehren Kunde zu erhalten, die sie dort von Geschlecht zu Geschlecht weitergaben. Diese Entdekkung kam uns vor allem zugute für die Bevölkerung Australiens, wo nun selbst Völker, die bisher als religionslos gegolten haben, in einem ganz anderen Lichte erschienen. Nun wissen wir, daß auch hier der Glaube an ein höchstes Wesen überall existierte und noch existiert, in einem reinen Zustande bei gewissen Stämmen. Anderswo hat er Einbuße erlitten durch mythologische Einflüsse; aber auch dann handelt es sich nicht um Weiterentwicklung zu einer vollkommeneren Auffassung, sondern vielmehr um ein Herabsinken von der Höhe, um Entartung[1]).

a) Wenn wir eben sagten, daß sich dieser Eingott-Glaube bei gewissen Stämmen in reinem Zustande vorfinde, so gilt dies wiederum vor allem von den primitivsten, den südost-australischen. „In deutlicher Ausprägung — so P. *W. Schmidt* — findet sich im ganzen Gebiet von Südostaustralien der Glaube an ein höchstes Wesen, der, so anthropomorph dieses Wesen in seinen Einzelheiten vielfach auch aufgefaßt wird, als eine Art Monotheismus bezeichnet werden muß. Dieses Wesen ist Anordner, Wächter, Belohner, bezw. Bestrafer des sittlichen Verhaltens, und zwar nicht nur in diesem, sondern auch in einem jenseitigen Leben. Es ist gütig und wohlwollend; es wohnte früher auf Erden, lebt aber jetzt über dem sichtbaren Himmel in einer anderen Welt und sieht von dort, was auf Erden vorgeht. Es hat keine Tempel, noch auch sonstige Verehrungsstätten; auch Bilder gibt es nicht von ihm; nur in einigen

[1]) Vgl. *Huby* in Recherches de science religieuse 7 (1917) 342.

Stämmen wird bei den Mysterien eines angefertigt, das aber bei Todesstrafe gleich wieder zerstört werden muß"[1]).

Wie *Schmidt* war aber auch schon *Howitt* selbst nach einer eingehenden Untersuchung zur Überzeugung vorgedrungen, daß die Eingeborenen Südaustraliens einen verhältnismäßig reinen und erhabenen Glauben an einen Allvater bewahren[2]). Die Kurnai kennen ihn unter dem Namen Mungan ngaua, die Kamilaroi unter dem Namen Baiame; bei den Tasmaniern heißt er Tiggana marra boona, bei andern Bunjil u. s. w. Überall aber entspricht dem verschiedenen Namen ein und dasselbe Wesen, ausgestattet mit Weisheit und Macht, das allein die Erde und alles, was in ihr ist, hervorgebracht hat und erhält und dem Menschen seine Gebote gegeben hat[3]).

Gewiß ganz ohne mythologische Zutaten findet sich dieses höchste Wesen vielleicht nur bei den Kurnai; anderswo ist der Glaube vielfach mit Motiven aus der Sonnenmythologie durchsetzt oder polytheistisch umrahmt und mit Ahnenkult verwoben. Demgegenüber glaubt jedoch *P. Schmidt* dargetan zu haben, „daß eine von Mythologie verhältnismäßig freie Form dieser Religion, ein höchstes Wesen ohne Vermischung mit Sonnen- und Mondhelden, gerade für die ältesten Teile der Bevölkerung Australiens, die Stämme des Südostens, das Ursprüngliche und das Heimische war", und daß, wo immer jene Motive aus Mond- und Sonnenmythologie sich einstellten, diese erst später durch fremde Stämme hineingebracht wurden[4]).

b) Das letztere gilt besonders von den Stämmen in Mittel- und Nordaustralien, wo *N. W. Thomas*, der Verfasser des Artikels über Australien in *Hastings Enzyklopädie*, im Atnatu der Kaitisch, im Altjira der Aruntas, im Mura der Dieris den Allvater wiedergefunden zu haben glaubt. — Aber auch aus dem reichen Mythengeranke in den religiösen Vorstellungen unter der

[1]) Ursprung der Gottesidee I S. 117.

[2]) The native tribes of South-East-Australia.

[3]) Näheres über die einzelnen Stämme s. *Schmidt* aaO. S. 118 ff.; oder auch *Cathrein*, Die Einheit des sittl. Bewußtseins III 240 ff.

[4]) Vgl. *Schmidt* aaO. S. 395, bes. 399 ff.

Bevölkerung des weithin zerstreuten Inselreiches im Indischen und Stillen Ozean finden wir allenthalben jenes höchste Wesen hervorragen, das die Welt hervorgebracht, mehr oder weniger direkt sie auch erhält und die Frevler, die sein Gesetz verachten, bestraft.

Hören wir einen unverdächtigen Zeugen über die Melanesier; es ist *Codrington*, der in einem Artikel über die Melanesier bei *Hastings* das Ergebnis seiner Forschungen, die er vordem in einem größeren Werke auseinandergesetzt hatte, kurz zusammenfaßt[1]). Die Melanesier — so meint er — sind als Anhänger des Managlaubens stark verstrickt in die Magie und den Kult der Geister, denen sie das Mana zuschreiben. Es wäre aber ein grober Irrtum, wollte man glauben, daß sich in diesem Mana ihre religiösen Vorstellungen erschöpften. Auch sie kennen den Schöpfergott. Auf den Banks-Inseln z. B. heißt er Quat: dieser richtete die Welt ein und zog sich dann zurück. Nichtsdestoweniger hört er auch jetzt nicht auf, die Naturgewalten in ihrem weiten Bereich zu beaufsichtigen: er hört es, wenn die Menschen zu ihm schreien und antwortet ihnen. Wohl betrachten ihn die Eingeborenen in gewissem Sinne auch als ihren Vorfahren; aber sie fügen ausdrücklich hinzu, daß er niemals Mensch gewesen, daß er ein Geist sei, ein Vui, ganz anderer Natur als der Mensch; und weil er ein Geist sei, halten sie ihn für den Herrn und Meister aller Zauberkraft und voll von Mana, dessen Einfluß man überall spüre" (VIII 536 a). Etwas leiser fügen sie wohl auch hinzu, daß Quat die Zentralgestalt im Ursprunge der Dinge sei und daß sein Einfluß stets gegenwärtig und wirksam sei. — Auf den Neu-Hebriden nimmt Tagaro den Platz von Quat ein; auf Santa Cruz gilt Lata als der Schöpfer der Menschen und Tiere.

Ein besonderer Charakterzug dieser Schöpferwesen besteht darin, daß sie einen Namen tragen und als Persönlichkeiten aufgefaßt werden, während die eigentlichen Geister ohne Namen und ohne scharf ausgeprägte Persönlichkeit bleiben.

Ohne oft kindische, geschmacklose und unwürdige Anthropomorphismen geht es bei diesen Wilden freilich nicht ab; aber daraus zu schließen, sie seien zur Auffassung eines eigentlichen gött-

[1]) Zu den Melanesiern rechnet C. die Salomonsinseln mit den gegen Neuguinea angrenzenden Inseln, den Archipel von Santa Cruz, die Banks-Inseln und die Neu-Hebriden, Neu-Kaledonien und den Fidji-Archipel.

lichen Wesens nicht vorgedrungen, geht nicht an — um so weniger, als sie selber ihre Auffassung nicht selten korrigieren. Derselbe Melanesier, der von den menschlichen Abenteuern Quats erzählt, kann in demselben Atemzug emphatisch hinzufügen, daß dieser Quat niemals eine menschliche Gestalt gehabt habe und sich seiner Natur nach ganz und gar vom Menschen unterscheide. Es gibt also auch bei ihnen Augenblicke, wo der Verstand die Ausschreitungen der Phantasie in ihre Schranken weist und sie richtigstellt[1]).

c) Verhält es sich nun schon so in Australien und den nördlichen Inselgruppen, wird es sich dann anders verhalten in den dazwischenliegenden Gebieten Polynesiens? — Mag man auch einstweilen, mangels eingehender Untersuchung und Durchforschung, mit seinem Urteil noch bedächtig zurückhalten: das eine scheint schon jetzt sichergestellt, daß der Schöpfergott auch hier nicht unbekannt und unter den verschiedensten Namen, wie Tangaloa (Samoa, Tonga), Tangaroa (Neu-Seeland), Taaroa (Tahiti), Tagaloa, Kanaloa (Haiti) u. s. w. bei diesen Stämmen in Ansehen ist[2]).

Auch hier ist dieses Wesen anerkannt als der, der alle übrigen Geister, so viele ihrer sind, hervorgebracht hat und ihr Gebieter ist. Seine Verehrer geben ihm den Beinamen des Ewigen (toivi): sie preisen ihn als den, der in den unbegrenzten Weiten des Raumes seinen Sitz hat und bereits dort wohnte, als die Welt noch nicht war, noch der Himmel noch das Meer noch auch der Mensch. Da haben wir wahrhaftig Anhaltspunkte genug dafür, daß auch sie miteinstimmen in den allgemeinen Glauben an jenes höchste Wesen, das seiner ganzen Natur nach monotheistisch weder unter den Menschen noch unter den Geistern des Himmels seinesgleichen hat.

d) Es mag also hier, wie übrigens sonst überall auf diesem Gebiete, nicht immer eine leichte Arbeit sein, unter den Überwucherungen aller Art die Gottheit oder selbst nur Spuren von ihr zu entdecken und herauszu-

[1]) Vgl. *Huby*, Recherches de science rel. 7 (1917) 344 f.
[2]) Vgl. über die einzelnen Stämme *Cathrein* aaO. III.

schälen. Wie ein Künstler sich an die Bloßlegung eines mittelalterlichen Freskos oder eines altrömischen Mosaiks, das unter einer dicken Schicht von Schutt und Mörtel verborgen schlummert, heranmacht, so muß hier der Ethnologe arbeiten. Leicht und deutlich hebt sich dann unter seiner behutsamen Forschung hier und dort das Bild Gottes heraus, anderswo ist es fast entschwunden: das höchste Wesen ist da kaum noch mehr als ein Name, als schwache Erinnerung haftend in gewissen Überbleibseln. Nichtsdestoweniger erscheint es und gibt gerade durch seine Schadhaftigkeit zu erkennen, daß es sich um eine Antiquität, um ein Überbleibsel aus alter, sehr alter Zeit handelt[1]).

II. Mit den letzten Bemerkungen sind wir bereits von den allerprimitivsten unversehens abgeschwenkt zu den Naturvölkern mehr im allgemeinen. Mit ihnen wollen wir nun unsere Untersuchung abschließen. — Auch von ihnen gilt die Bemerkung *Schmidts*, daß es feststehe und daß die neueren Untersuchungen eines *A. Lang, Le Roy* und seine eigenen keinen Zweifel mehr aufkommen lassen, daß unter ihnen so ziemlich allen die Erkenntnis und der Glaube an einen höchsten Gott sich vorfinde.

Gewiß gibt es noch immer Autoren, die auf einen Evolutionismus für alle Fälle eingeschworen sind und sich gegen jedes Zugeständnis wehren oder glauben, sich hinter äußerster Vorsicht verschanzen zu müssen. Nichtsdestoweniger wird auch von dieser Seite der Widerspruch immer schwächer; selbst in einem Werke von der Richtung einer Encyclopaedia of religion and Ethics (*Hastings*) treffen wir bereits ziemlich offene Zugeständnisse, wie das *J. Strachans* im Artikel Creation: „Eine immer weiterausgreifende Untersuchung über die Gemütsverfassung der am weitesten zurückgebliebenen Menschheitsrassen ist auf dem Punkte nachzuweisen, daß neben den lächerlichsten und oft abstoßendsten Mythen sich auch eine hohe, wenngleich konfuse Auffassung von einem guten Wesen findet, das der Schöpfer aller Dinge und der unsterbliche Wächter über das sittliche Verhalten der Menschen ist" (IV 227l). Dieselbe Bemerkung macht Prof. *Littmann* von Straßburg im Artikel über Abessinien:

---

[1]) Vgl. *Huby*, Recherches aaO. S. 342.

„Diese Idee von einem geheimnisvollen, allmächtigen, übernatürlichen Wesen hat ihren Platz in fast allen heidnischen Religionen“ (I 56 a)[1].

1. Afrika. — a) Was nun die Bevölkerung Afrikas angeht, so hat sich über sie schon der englische Missionär *David Livingstone* geäußert: „Der afrikanische Urglaube scheint der zu sein, daß es einen allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erde gibt; daß er dem Menschen die mannigfachen Pflanzen der Erde gegeben hat, um als Vermittler zwischen ihm und der Geisterwelt angewandt zu werden, wo alle, die je geboren und gestorben sind, fortleben ... Unter allen Afrikanern, die wir getroffen haben, haben wir keinen gefunden, in welchem der Glaube an das höchste Wesen nicht eingewurzelt war. Man bezieht sich so unveränderlich auf dasselbe als den Urheber aller übernatürlichen Dinge, daß man, wenn man ihrer Sprache nicht unkundig ist, nicht ermangeln kann, diesen hervorragenden Zug ihres Glaubens zu bemerken“[2].

Ganz ebenso äußert sich *Le Roy*, ein katholischer Missionsbischof, der 20 Jahre unter den Stämmen Mittelafrikas verweilte: „Der Glaube an ein höchstes Wesen — so beruft er sich in seinem Sinne auf *I. L. Wilson, Western Afrika S. 36* — ist universell (in Afrika); und dieser Gedanke hat im Geiste der Eingeborenen nichts unvollkommenes und unklares. Der Eindruck von diesem Wesen ist so tief in ihre moralische und geistige Natur eingegraben, daß ihnen jedes atheistische System so absurd und unvernünftig erscheint, daß es keine Beachtung verdient. Alles, was in der natürlichen Welt das Können des Menschen oder der Geister übersteigt (letztere nehmen nach ihrer Auffassung eine um weniges höhere Stellung als der Mensch ein), wird sofort und unwillkürlich der Tätigkeit Gottes zugeschrieben. Alle Stämme, mit denen der Verfasser in Beziehung trat (und die sind sehr zahlreich), haben einen Namen für Gott; einige haben selbst zwei oder mehr Namen für ihn, Namen, die sich auf seine Eigenschaft als Schöpfer (maker), Beschützer und Wohl-

[1]) Vgl. Recherches de science rel. 7 (1917) 328 ff.

[2]) Neue Missionsreisen und Forschungen in Südafrika II² 242 f.

täter beziehen"[1]). — Dasselbe bezeugt ein anderer Missionsbischof auf Grund langjähriger Erfahrung für all die einzelnen Stämme, die den Sudan bewohnen[2]).

Mag sein, daß diese Erkenntnis nicht überall dieselbe Bestimmtheit und Klarheit zur Schau trägt; sie ist aber vorhanden. „Wir geben gerne zu", so *Huby*, „daß die Zulus kaum je ihr Spekulationsvermögen mit Untersuchungen beschweren über den Ursprung der Erde und des Himmels, daß ihre Anschauungen ziemlich verworren sind und eher einem Verfall zuneigen: Unkulunkulu, der in den alten Überlieferungen noch Gott war, der die Menschen ins Dasein gerufen, hat sich in der Folge mit dem ersten Ahnherrn der Rasse verschmolzen; trotz dieses Niedergangs Unkulunkulus aber und des Eindringens des Geisterkultes unterscheidet man auch jetzt noch Spuren eines Glaubens an einen Herrn des Himmels, der da heißt ‚der König droben in der Höhe', ‚der Herr, der das Leben verleiht'... Man mag auch disputieren über den ursprünglichen Sinn des Wortes Mulungu, es mit P. *Schmidt* übersetzen als Geist des Urahnen, oder mit *Le Roy* und *Sacleux* ausdeuten als den droben in der Höhe, auf jeden Fall bezeichnet es für eine große Anzahl von Stämmen Ostafrikas Gott, den Einen. Oder wie sollte man in diesem Mulungu nicht das höchste Wesen wiederfinden, von dem man sagt, daß er die Welt, den Menschen und die Tiere gemacht, der sofort in die Erscheinung tritt, sobald etwas Mysteriöses sich ereignet, der im Donner spricht . ., der die Welt auch der Geister beherrscht und einem jeden aus ihnen seinen Platz zuweist?"[3])

Ebenso wird uns bei den Barongas Tilo als ein mächtiges Wesen vorgestellt, das im Himmel wohnt, das seine Macht im Rollen des Donners oder durch andere außerordentliche Zeichen offenbart. Und auch hier zeigt uns die Bezeichnung Tilos als Herr deutlich genug, daß es sich nicht um etwas zu einem großen Teil wesentlich Unpersönliches handelt. — Wohl konzentriert sich bei den Herreros ganz wie bei den Zulus der Kult um die ovakurus d. h. die Geister der Verstorbenen, ihnen allein gelten ihre Opfer — und doch kann man auch bei ihnen das ein wenig verschleierte Bild des höchsten Wesens wiedererkennen in jenem Karunga, den gewisse Überlieferungen den Geistern an die Seite setzen als einen, der niemals dem Menschengeschlechte angehörte und an den die Herreros in Gefahr oder bei heftigem Gewittersturm ihre Hilferufe richten.

[1]) Die Religion der Naturvölker S. 211; vgl. auch Christus S. 62; 76 f.

[2]) *Fr. Geyer*, Durch Sand, Sumpf und Wald.

[3]) Recherches de science rel. 7 (1917) 332 ff.

Es kommt nun freilich auch vor, daß dieses höchste Wesen mit Ausdrücken bezeichnet wird, die wie Molimo, Modzimo, Modimo dem Wortlaut nach eine Beziehung zu den Geistern in sich schließen; dennoch wäre es verfehlt, daraus den Schluß zu machen und Gott gleichsam als einen aus ihrer Mitte auf die gleiche Stufe mit ihnen zu setzen. Die Schwarzen selber würden dagegen protestieren, die, wenn sie solche Worte zur Bezeichnung des höchsten Wesens verwenden, nicht verfehlen, ganz bestimmte Unterscheidungsmerkmale einfließen zu lassen, die dieselben bei ihrer Verwendung für Gott in einem spezifisch göttlichen Sinne determinieren. Es geschieht dies namentlich durch Übereinstimmungszeichen beim Zeitwort und in den Attributen[1]. — Dazu kommt, daß dieses höchste Wesen nicht selten ausdrücklich als seiner ganzen Art nach über diese Geister hinausragend bezeichnet wird, so, wenn es als Herr dieser Geister bezeichnet wird, der einem jeden aus ihnen seinen Platz anweist und dieselben ganz wie die Menschen beherrscht und sich untertan hält. — Da kann denn kein Zweifel bestehen: dieser Mulungu oder, wie er sonst auch heißt, Nzambi, ist nicht der gleichen Ordnung wie jene Geister, etwa der Primus inter pares. Zudem hat dieses höchste Wesen anders wie die Geister, keine Bilder oder Fetische zugewiesen und ist für die Magie schlechterdings unzugänglich[2].

b) Auf weitere Einzelheiten einzugehen müssen wir uns hier versagen; aber wir können noch hinweisen auf zwei Beobachtungen allgemeinerer Natur, die uns gerade bei den Naturvölkern Afrikas entgegentreten, und die so manche unserer früheren Feststellungen wenigstens wertvoll ergänzen und erweitern, wenn nicht zum Abschluß bringen.

α) So haben wir oben in der Betrachtung der Kulturvölker die Beobachtung gemacht, daß die einzelnen Völker ganzer Völkerfamilien durch die Beibehaltung eines und desselben Gottesnamens für ein höchstes Wesen nicht nur ihren gemeinsamen Glauben für eine vorgeschichtliche Zeit bezeugen, sondern sich für jene altersgraue Zeit auch als monotheistisch erweisen. Bei den arischen Stämmen war es der Name Dyaus, bei den Semiten der Name Ilu, und zwar nur diese, die in konstanter Wiederkehr auftauchen. Nun vergleiche man die lange

---

[1]) Vgl. *Le Roy*, Die Religion der Naturvölker S. 189.
[2]) Vgl. Recherches de science rel. aaO. S. 335 f.

Liste, die uns P. *Sacleux* bei *Le Roy*, Die Rel. der Naturvölker S. 530, von den Gottesnamen der Schwarzen Afrikas darbietet, und die sich samt und sonders auf die beiden Wurzeln ulu (ilu) und yu zurückführen lassen, aus welch letzterem sofort sich dyu Himmel[1]) gestaltete. Sind dies nicht etwa wieder dieselben Wurzeln, die wir auch schon unter den Ariern und Semiten angetroffen haben?

Aber sollte dies auch nicht so sein: treffen sich die Völker des schwarzen Erdteils nicht wenigstens darin mit jenen Kulturvölkern, daß die Worte, die sie für das höchste Wesen zur Verwendung bringen, ganz dieselbe Bedeutung haben wie dort? Man sehe nur die von *Sacleux* vorgeführte Liste an und man wird fast durchgehends eine Bedeutung wie Himmel, der in der Höhe u. s. w. finden. Die letztere Bemerkung gilt auch für einen anderen weitverbreiteten Gottesnamen der Bantus, nyambe, den *Christaller* von nyam glänzend ableitet und mit dem skr. div in Dyauspitar in Beziehung bringt[2]). — Es ist dies eine wertvolle Konstatierung, durch die unsere frühere Beweisführung nicht unerheblich erweitert, bereichert und gefestigt wird; nicht weniger bedeutend ist die andere.

β) Bei nicht wenigen Völkern haben wir nämlich bereits oben die Beobachtung gemacht, wie sie durch Lokalisierung der obersten Gottheit zunächst eine henotheistische Absonderung Gottes für ihren Stamm und dadurch das Prinzip der Vielgötterei gewannen. Diese Tatsache können wir nun bei einem großen Teile unserer Schwarzen auch jetzt noch in ihrem ersten Stadium aufzeigen.

„Wie jede Familie — so berichtet hierüber *Le Roy* aaO. S. 184 — ihren Vater und jede Sippe ihren Vorfahren hat, so wollte jeder Stamm und jede Gruppe von Stämmen, die sich auf denselben Ursprung berufen, auch ihren Gott (für sich) haben. Was hat man getan? Man hat dem höchsten Wesen einen Spezialnamen gegeben, wie um dasselbe durch diesen besonderen Namen bei sich festzuhalten oder in näheren Zusammenhang mit sich zu bringen. Daher die verschiedenen Namen, unter denen Gott im schwarzen Erdteil bekannt ist; kommt es ja vor, daß z. B. im Nigerdelta jedes Dorf Gott mit anderen Namen bezeichnet. Fragt man dann die Eingeborenen genauer aus, so kommt man bald zur Überzeugung, daß alle diese verschiedenen

[1]) Vgl. *Le Roy* aaO. S. 200.
[2]) Vgl. *Schmidt*, Ursprung der Gottesidee S. 136 f.

Namen auf ein und dasselbe höchste Wesen sich beziehen: der Mungu der Suaheli ist der Nkulu-nkulu der Sulu, der Ngai der Massai, der Waka der Galla, der Allah der Muselmänner ... Ganz so verfahren sie im übrigen auch mit ihren Flüssen: jede Gruppe der Uferbewohner kennt denselben Wasserlauf unter einem anderen Namen, wie wenn auch ihn jeder durch den Namen seiner Sprache sich zu einem besonderen Bundesgenossen machen wollte". — Hätten wir hier nicht etwa dasselbe Verfahren, durch welches man in Babylon, Phönizien, Ägypten u. s. w. zu den besonderen Staats- und Stadtgottheiten gekommen ist?

2. Amerika und Asien. — a) Amerikas Urvölker sind verhältnismäßig noch wenig untersucht. Doch konnte schon *A. Lang* auf Grund der Mitteilungen von Missionären oder des Ergebnisses ethnologischer Forschungen bei den verschiedenen Völkern den Glauben an ein höchstes Wesen feststellen, das bei den Virginiern Ahone, bei den Masachusetts Keihtan, bei den Zunis Awon-wilona, bei den Pawnees Tirawa heißt. — Desgleichen kann P. *Morice* O. M. I. in seinem Artikel *Dénés* (bei *Hastings* IV) in dieser weitverzweigten Völkergruppe allenthalben Namen und Verehrung eines Stammesheros aufzeigen, der zwar mit menschlicher Natur begabt erscheint, dem aber auch das Werk der Schöpfung zugeschrieben wird, der die Welt regiert, die Bösen zur Rechenschaft zieht, der bei Eidschwüren zugegen ist und die Schwörenden hört. Dasselbe scheint von den Algonquins im Osten zu gelten.

Ähnliches wußten übrigens schon die alten Jesuitenmissionäre von den Stämmen zu berichten, denen ihre Missionierung gegolten, wie z. B. den Huronen.

Die Sioux wissen von diesem höchsten Wesen zu erzählen: „Napi war, bevor der Tod in diese Welt seinen Einzug gehalten; seinen Ruf hörten alle Dinge, als er sie ins Dasein rief: Vögel, Vierfüßler, Menschen. Mann und Weib hat er aus Lehm gebildet; durch die Torheit der Weiber aber kam der Tod über sie". — Und selbst die Mexikaner, obgleich sonst über die Maßen abergläubisch und der Zauberei ergeben, finden in ihren Liedern Worte wie diese: „Vor der ersten Schöpfung war Awonawilona

allein, der Schöpfer und Erhalter, der Vater aller Dinge; er hat alles gemacht, indem er sich selbst gleichsam nach außen dachte"[1]).

Das höchste Wesen finden wir schließlich auch im Viracocha der Peruaner, dem Pillan der Araukaner in Chile, im Tupan der Ureinwohner Brasiliens u. s. w.[2])

b) Von der allgemeinen Wahrnehmung machen endlich auch die Naturvölker im weiten Asien keine Ausnahme. So kennen die Pilamiten auf Formosa ihren Marahtoo, der über oder jenseits dieser Welt lebt und den sie in jeder Gefahr anrufen, die Buhoan auf derselben Insel ihren Apa, den großen Vater aller Menschen, der seinen Wohnsitz im Himmel aufgeschlagen. So preisen die Samojeden Num als allmächtig, allwissend, als den Hüter der Sittlichkeit; und der Turm oder Urt der Ostiaken am Jenissei lenkt, unzugänglich für alle Zauberpraktiken, die Geschicke der Menschheit und wird einst über alle ihre Handlungen zu Gerichte sitzen[3]).

III. Es ist überflüssig, uns weiterhin in Einzelheiten zu verlieren. Zum Erweise eines primitiven Monotheismus ist es nicht notwendig, bei gar allen Völkern und Stämmen im einzelnen ihm nachzugehen: die Fülle der Beispiele, die wir angeführt haben, ihre weite Verbreitung über die ganze Erde, die verschiedenen Zusammenhänge, die sich in ihnen offenbaren, gewährleisten den Monotheismus als gemeinsamen Ausgangspunkt aller Religion vollauf. Sie lassen uns aber auch mit Recht vermuten, daß es bei den übrigen Völkerstämmen sich wohl nicht anders verhalten wird, zumal da die Einzelforschung bei jedem Volke, das man in nähere Untersuchung genommen hat, fast immer dieselbe Erfahrung zeitigte und bisher kein Stamm bekannt geworden ist, der hierin ernstere Schwierigkeiten wecken könnte. Sollte es aber auch wirklich vorkommen, daß sich hier und da einzelne Stämme ohne diesen Glauben vorfänden, so würde dies nicht einmal viel verschlagen.

---

[1]) Vgl. *Schmidt*, Ursprung der Gottesidee S. 142 ff.

[2]) Näheres s. Recherches de science rel. 7 (1917) 348 ff.

[3]) *Hastings* Encyclopaedia VI 85; I 240 a; I 121 b.

Wie eben in einzelnen Personen oder Familien die Religion sich verlieren kann, so wäre es nicht ausgeschlossen, daß auch in solchen einzelnen Volksstämmen die Kenntnis des wahren Gottes vollständig erlöschen könnte.

Schließen wir diese Untersuchung über die Naturvölker mit einigen Bemerkungen allgemeiner Natur ab!

1. Zunächst ist es nicht uninteressant, auf einige Züge hinzuweisen, die der Glaube an das höchste Wesen bei den Primitiven im Gegensatze zu den übrigen, weniger primitiven Naturvölkern aufweist. P. *W. Schmidt* spricht des öfteren davon, zuletzt in seinem Werke „Menschheitswege zum Gotterkennen" S. 22 ff. — Fassen wir die hauptsächlichsten hier kurz zusammen!

a) Die Vorstellung dieses höchsten Wesens bei den Primitiven kennt keine Verschwommenheit oder Unbestimmtheit; sie geht vielmehr auf eine klar und scharf umrissene Persönlichkeit, die so wenig mit der sichtbaren Natur oder einem Teile derselben verschmilzt, daß sie vielmehr als ihr unumschränkter Herr frei mit allem schaltet und waltet, was da ist.

b) Die religiöse Verehrung dieses höchsten Wesens zeigt sich völlig unabhängig von jedem Ahnen- oder Geisterkult, die vielfach überhaupt nicht vorhanden sind. Ist Glaube an die Geister vorhanden, so tritt es über diese ganz ebenso wie über die übrige sichtbare Welt hinaus und nimmt eine ihm allein eigene Stellung über ihnen ein, in der es anders wie diese unzugänglich erscheint für jede geschöpfliche Beeinflussung; im besonderen sind ihm gegenüber alle Zauberpraktiken wirkungslos.

c) Der Grund dieser Sonderstellung aber findet sich in seiner Eigenschaft als Schöpfer des Weltalls. Finden wir neben ihm irgendwelche höhere Macht auch im Besitze eines Geistwesens, so hat dieses dieselbe nirgends anderswoher als von ihm, steht mit ihr im Dienste des höchsten Wesens als seines Schöpfers und vermag mit ihr nichts gegen die schöpferische Allmacht, der es sich unterwerfen muß wie der Knecht seinem Gebieter.

Kurz, wir finden hier in den Anschauungen der Primitiven einen verhältnismäßig reinen Gottesbegriff, eine starke, wohl ausgebildete Persönlichkeit, die nichts gemein hat mit fetischistischem oder totemistischem Unwesen, die unzugänglich für alle Zauberpraktiken, als Vater in naiv vertraulichen Gebeten angerufen wird, als Herr das Opfer der Erstlinge entgegennimmt und als oberster Richter dem Sittengesetz seine höchste Sanktion gewährleistet.

2. Wie sich dann die Verwässerung dieser primitiven Gottesvorstellung unter den Naturvölkern vollzieht, das zeigt P. *W. Schmidt* auf Grund der von ihm gepflegten kulturhistorischen Methode, wie in einem Musterbeispiele, an den australischen Völkern. Unter ihnen sind es die Kurnai, die den Monotheismus frei von jeder mythologischen und animistischen Ausschmückung festhalten und sich zugleich als das kulturälteste Volk erweisen. Da ist das höchste Wesen eins und einzig. Und nun zeigt *Schmidt*, wie allmählich Schritt für Schritt dieser reine Monotheismus mit jeder neu einsetzenden Kulturstufe durch ein dieser Kulturstufe entsprechendes mythologisches Element zunächst eine Beimischung und schließlich eine Verblassung erfährt, „daß alles, was die Einheit dieses höchsten Wesens stört oder verdunkelt, insbesondere die Umgebung mit einer Verwandtschaft, erst aus diesen mythologischen Einwirkungen herstammt" und in ihnen seine Erklärung findet. Da erscheint in der Bumerangkultur der erste Mensch unter der Gestalt des Mondes und als mythologischer Held zur Seite des höchsten Wesens; in der darauffolgenden Totemkultur sucht die Sonne, als Sohn des höchsten Wesens, dieses alsbald in den Hintergrund zu drängen; in der Zweiklassenkultur scheint dann das höchste Wesen als solches in seiner Sonderexistenz ganz zu verschwinden u. s. w.

Tatsächlich weisen aber auch die Gestalten, die das höchste Wesen auf die Seite schieben, noch deutlich Charakterzüge des Himmelsgottes auf, als da sind: Schöpferkraft, Wohnen im Himmel, Verbindung mit dem Donner und dem Regen, gewisse ethische Züge u. a., die oft genug nicht mehr recht ins ganze System sich fügen wollen; also auf eine monotheistische Vorstufe zurückweisen, aus der sie ihre

Erklärung finden. Die oft recht künstlichen Konstruktionen, die man da machte, und die Kompromisse, die geschlossen wurden, um auch diesen Gestalten, die schließlich an die Stelle des höchsten Wesens gerückt waren, eine gewisse Einheit und Sonderstellung aufrecht zu erhalten, zeigen uns nur, wie tief der Gedanke an diese Einheit die Gemüter der Menschen stets beherrschte; und wenn es allen diesen Bemühungen auch nicht immer gelang, restlos ihr Ziel zu erreichen und alle Fugen zu verdecken, „so ist dies für uns umso vorteilhafter, weil wir dadurch die Möglichkeit erhalten, Werden und Wachsen dieser äußerlich so einheitlichen, innerlich so vielfältig zusammengesetzten Gestalten zu verfolgen".[1])

3. Betrachten wir auf diese Weise die Naturvölker gleichsam als ein großes Ganzes, so ergibt sich auch für sie in ihrer Gesamtheit genau dasselbe Bild religiöser Entwicklung, wie wir es vordem bei den einzelnen Völkern, z. B. den Chinesen oder Persern, herausgestellt haben: zuerst reiner Monotheismus; dann Übertreibung und Bevorzugung der Geister, verbunden mit einem allmählichen Zurücktreten des Eingottes; hierauf Verquikkung des Göttlichen mit dem Geschöpflichen, mit der sichtbaren Natur; und schließlich Verwilderung der Religion in Abgötterei, Fetischismus und Magie. Trotzdem kann hier wie dort der große Gott nicht völlig aus Sinn und Herzen der Menschen verdrängt werden; unzugänglich für alle Zauberei, verdrängt durch den rohen und unwürdigen Kult der Geister und Fetische, tritt er doch immer und immer wieder hervor, wenn die Not groß wird, in der dann der verlorene Sohn stets wieder heim zum Vater findet.

VI.

Und wenn wir nun diesen Werdegang allüberall im einzelnen in der ganzen Welt antreffen, was hindert uns schließlich, der Meinung Raum zu geben, daß auf der ganzen Welt die religiöse Entwicklung überhaupt ihren Ausgangspunkt vom Monotheismus genommen hat, daß dieser Monotheismus der ursprüngliche religiöse Glaube im Menschengeschlecht gewesen ist?

[1]) *Schmidt*, Ursprung der Gottesidee S. 402 f.

1. Man werde sich doch einmal klar darüber: wo immer man das Problem anfaßt, von allen Punkten der Peripherie, gleichviel welchen, weist die religiöse Entwicklung einer weit entfalteten Götterwelt, rückwärts verfolgt, zunächst auf eine stete Vereinfachung dieser Götterwelt. Und dieser Zug zur Vereinfachung ist schlechterdings universell. Derselbe läßt sich aber bei einzelnen Völkern direkt bis zum Monotheismus zurückverfolgen (Perser, Chinesen, Primitiven). Bei andern Völkern ist der direkte Nachweis eines ursprünglichen Monotheismus nicht mehr möglich; es versagen die Quellen. Aber auf der Strecke der Entwicklung, die wir geschichtlich verfolgen können, gehen sie dieselben Wege, wie jene — von uns aus rückwärts gesehen, die Wege steter Vereinfachung, sehr oft bis zum ausgesprochenen Henotheismus (Semiten, Ägypter). Schon dies allein würde die Vermutung nahelegen, daß wir auch bei ihnen im Monotheismus enden werden; da kommt uns aber noch eine Beobachtung zu Hilfe, die Beobachtung mit dem einen, einheitlichen Gottesnamen, der für ganz große Völkerfamilien, Semiten, Indogermanen, Ugrofinnen, wenigstens indirekt den ursprünglichen Monotheismus verbürgt. Die Beobachtung endlich, daß dieser Gottesname sich auch in weiten Strichen der Naturvölker ganz ebenso wiederfindet und daß der Ein-Gott der Primitiven ganz wie der εἷς θεός der Staatengebilde der Urzeit dieselben Züge aufweist, wie der arische Dyauspitar oder der semitische El, daß der εἷς θεός mit denselben Prädikaten verherrlicht und gepriesen wird wie der μόνος θεός: macht unsere Induktion völlig komplet. Auch diese Völker treffen sich in dem einen Mittel- und Ausgangspunkt religiöser Entwicklung, im Monotheismus. Da ist doch wohl das eine sicher; einmal in grauer Vorzeit, lange bevor sie zu Fetischismus, Totemismus, Polytheismus abschwenkte, traf sich die ganze Menschheit in der monotheistischen Gottesverehrung, und sie traf sich hierin zu einer Zeit, wo sie noch auf engem Raume beisammen lebte, wo sie noch eins und wie eine Familie war. — Bedarf es da noch eines weiteren Beweises?

2. Höchstens könnte man daran denken, daß diese Völker bereits vor ihrer Trennung, als sie noch in Gemeinschaft miteinander lebten, eine religiöse Entwicklung durchgemacht hätten. Aber was müßte dies für eine Entwicklung gewesen sein? Sicherlich keine, wie sie unsere Entwicklungstheoretiker vorschlagen. Gerade bei den Primitivsten der Primitiven erscheinen die Entwicklungsfaktoren, auf die sich jene Theorien berufen, wie Zauberei, Animismus, Fetischismus entweder gar nicht oder doch verhältnismäßig unentwickelt neben einem klar und kräftig ausgebildeten Monotheismus; im weiteren Verlauf aber tritt gerade der monotheistische Gedanke immer mehr zurück und verblaßt, während Magie, Animismus u. s. w. immer üppiger in die Halme schießen. Das aber ist ein Prozeß, der allen jenen Theorien direkt widerspricht.

Aber auch da noch, wo die monotheistischen Anschauungen zugleich mit Magie und Animismus bestehen, bilden sie ein getrenntes Gebiet, wenigstens bei den meisten Stämmen außerhalb Australiens: sie haben durchaus nichts mit Fetischismus, nichts mit Magie zu tun, das höchste Wesen kennt keine Fetische und ist für zauberische Künste schlechterdings unzugänglich — der Nzambi der Bantus hat nichts mit den zahllosen Geistern gemein, die ihre Hexenmeister anrufen und beschwören. Ebenso wird das höchste Wesen der Urstufe in Australien, Mungan ngaua, in keinerlei Verbindung mit der Zauberei gebracht; die Zauberkraft erhält man bei den Kurnai von den Ahnengeistern, zumeist im Traume. Und wenn bei Stämmen einer späteren Entwicklungsstufe solche Zauberkräfte auf Baiame, Daramulun oder Bunjil zurückgeführt werden, so geschah dies aller Wahrscheinlichkeit nach erst, nachdem das höchste Wesen mit dem Stammvater eine Verschmelzung eingegangen war oder naturmythologischen Charakter angenommen hatte[1]).

Wer möchte da glauben, daß das eine aus dem andern sich herausgebildet habe, da sie selbst nebeneinander bestehend, keine Berührungspunkte kennen, sondern im

[1]) Vgl. *Schmidt,* Ursprung der Gottesidee I S. 405.

Gegenteil sich ganz gegensätzlich verhalten? — Wenn wir ferner bei den anerkannt ältesten oder wenigstens relativ älteren Völkern allüberall das höchste Wesen entweder ganz klar oder in leicht verfolgbaren Spuren wiederfinden, bei manchen ohne jegliches Beiwerk — und das sind gerade die primitiveren —, bei anderen zwar in solches vielfach wechselndes Beiwerk verflochten, aber doch noch immer in gleicher Erhabenheit hervordrängend: was wird da wohl das ältere und ursprünglichere sein? das besondere oder das allgemeine, das ständige oder das veränderliche? Die Antwort dürfte nicht schwer sein: sicher ist es nicht das veränderliche Beiwerk.

Dabei zeigt sich dieses höchste Wesen überall und stets, schon auf den ältesten Stufen und gerade hier in besonderem Grade, in scharf ausgeprägter Persönlichkeit: „die alles übersteigende Kraft [wie sie sich in der Schöpfung äußert] wird gerade bei diesen ältesten Stämmen (Südostaustraliens) nicht als in einer unpersönlichen Allgemeinheit [Zauberkraft, mana] vorhanden geglaubt, sondern sie ist für sie eben nur im Besitze eines höchsten persönlichen Wesens"[1]). Dadurch wird auch dem Gedanken jedes Fundament entzogen, als sei der monotheistische Begriff aus der Vorstellung unpersönlich gedachter Kräfte oder Mächte in langsamer Entwicklung hervorgewachsen — einer Entwicklung, die zudem zu dem stark ausgebildeten Personifikationsdrang gerade der Urstämme der Menschheit im schroffsten Widerspruch stünde[2]).

3. Das eine bleibt immerhin merkwürdig, daß damals von allem Anfang an die Menschheit den Weg zum Eingottglauben gefunden und an ihm wenigstens eine Zeit lang festgehalten hat, von dem sie doch so bald und in solcher Allgemeinheit abgefallen ist und zu dem sie sich, auf sich selbst gestellt, im Verlauf der Zeiten eigentlich niemals mehr in so ausgesprochener Weise erhoben hat. Aber wie wäre es, wenn wir uns mit der Vorstellung

[1]) *Schmidt*, Menschheitswege zum Gotterkennen S. 25.
[2]) Vgl. *Schmidt*, Ursprung der Gottesidee S. 427. 448 ff.

vertraut machen würden, daß dieser eine Schöpfergott, nachdem er den Menschen, eine vernünftige Kreatur, ins Dasein gerufen hatte, ihn auch auf irgend eine Weise selbst etwas von sich hätte wissen lassen? Wäre dieser Gedanke so glatt von der Hand zu weisen? Oder was wollen jene weit verbreiteten Sagen von einem ursprünglichen Verkehr dieser Gottheit mit dem Menschen — jene Mythen, wie sie sich gerade unter den Primitivsten in Australien, auf den Inseln des weiten Meeres und in Amerika am deutlichsten erhalten haben: daß Gott zum Stammvater des Menschengeschlechtes herabgestiegen sei, mit ihm in vertrauten Verkehr gelebt und ihn über Recht und Unrecht belehrt, ihn auch in gewisse Mysterien eingeweiht habe, die sich dann von Geschlecht zu Geschlecht bis auf unsere Tage erhalten haben? Wir haben keinen Grund, diese Sache als verdächtig zu behandeln, weil auch die Hl. Schrift etwas ähnliches erzählt.

4. Im übrigen ging diese Wahrheit nicht über den geistigen Horizont des Menschen der Urzeit. Auch der Urmensch war durchaus kein dumpfer Träumer, sondern ein mit scharfen Sinnen ausgestatteter Arbeiter, dem vorab das Kausalitätsprinzip nichts Fremdes war. Wir schließen dies mit Recht aus den aufgefundenen Nutz- und Kunstgeräten, in denen sich eine stark betätigte Intellegenz und vorab der Kausalitätstrieb geltend machte, d. h. der Trieb in allem Geschehen nach einer Ursache zu suchen; niemals hätte er ja an solche Werkzeuge denken können, wenn er nicht vorher bereits die Vorstellung einer Beziehung derselben zu einer von ihnen erhofften Wirkung gehabt hätte. — Zudem wußte auch der Urmensch ohne weiteres sich als Herrn und Verursacher aller seiner Willensakte, und im Zusammenhang damit als Macher seiner Werkzeuge, er kannte sich als einen, der gewisse Wirkungen von sich abhängig weiß. Es brauchte ihm nur der Gedanke zu kommen — und der drängte sich ihm im steten Kommen und Vergehen förmlich auf —, daß auch die Dinge rings um ihn durchaus als solche Wirkungen, daß sie ihm als gemacht erschienen, um alsbald nach ihrem Urheber zu fragen. Und da dieselbe

Frage sich für alle Dinge dieser Welt, den Menschen mit einbegriffen, sich auf dieselbe Weise aufdrängte, so mußte ihn dieselbe bald zur Annahme eines außerweltlichen Wirkens führen. „Durch die festgeschlossene Einheit des Weltalls aber war die Einheit der Gottes- und Geisterwelt auch für die Urwelt und den Urmenschen sichergestellt und wirkte als selbstverständliche Wahrheit"[1]).

Religionsgeschichtlich findet diese Betrachtungsweise wieder ihre Bestätigung darin, daß unsere Naturvölker, selbst die rohesten, das höchste Wesen gerade als Vater und Schöpfer anerkannten. So schreibt z. B. *R. C. Nassau*, der vierzig Jahre als Missionär unter den Schwarzen Afrikas zugebracht: „Unter der nur wenig verschiedenen Form von Anyambe, Anyambie, Njambi, Nzambi, Anzam, Nyam oder in anderen Gegenden Ukuku, Suku u. s. w. erkennen sie ein ihnen überlegenes Wesen an, von dem sie nur angeben, daß es ihr Vater und Schöpfer sei". Und ganz dasselbe läßt sich von den australischen und amerikanischen Völkern wiederholen"[2]).

Daß sich der Mensch Gott unter dem Begriff eines reinen Geistes vorgestellt hat, ist damit freilich nicht gegeben; das zu untersuchen, wie der Mensch zu diesem Begriff gekommen, bildet ein Problem für sich, auf welches wir hier nicht näher einzugehen brauchen.

* *
*

Schließen wir mit einem Gleichnis, das von *Sidney-Hartland* zuerst angewendet, von P. *W. Schmidt* aber in seinem Sinne umgebogen, unsere Sache anschaulich illustriert. Es ist etwas ganz Gewöhnliches — so meinten sie — in der Entwicklungsgeschichte unserer Erde, daß ein hoher Berg im Anprall der Stürme und des Regens und der sonstigen atmosphärischen Einflüsse langsam verwittert und daß die Bäche und Ströme die Erdmassen zu Tal in die weite Ebene hinabführten, so daß schließlich entweder die ganze Masse des Berges bis auf kleine un-

---

[1]) *Schell*, Apologie des Christentums I S. 85.

[2]) *Nassau*, Fetischism in West-Afrika S. 34; *Schmidt*, Menschheitswege S. 21 ff.

ansehnliche Hügel verschwand oder zerklüftet wurde in eine Menge von Spitzen, die natürlich niemals die Höhe des alten Berges erreichten. Nun wohl, wir meinen, daß auch in der Entwicklung der Religion die im Morgenrot der Ewigkeit sich badende, über alle ihre Umgebung hoch hinausragende Spitze des höchsten Wesens in einsamer Erhabenheit die erste religiöse Bildung gewesen sei, die im Geiste des primitiven Menschen sich erhob; die Zerklüftung dieses Einen hoch emporragenden in eine vielgestaltige niedrigere Götterwelt aber das Werk von Einflüssen mannigfacher Art gewesen sei, die sich mit der Zeit geltend machten.

Literargeschichtliche Probleme im Anschluss an die Bonaventuraausgabe von Quaracchi

Von **Franz Pelster** S. J.—Rom

Die große Neuausgabe der Werke des Seraphischen Lehrers, welche für die Erforschung der theologischen Problemgeschichte so reiche Frucht getragen hat und noch beständig trägt, ist geeignet, in gleichem Maße auch auf die Literargeschichte anregend und befruchtend einzuwirken. Es seien nur drei Fragen genannt, die von den Herausgebern bereits gestellt wurden, deren endgültige Lösung aber wohl erst späteren Zeiten vergönnt sein wird: Das Verhältnis Bonaventuras zu seinen Vorgängern, die sogenannten Abbreviationes und die Chronologie seiner Lehrzeit.

Betreffs der beiden ersten Punkte beansprucht diese mehr gelegentlich anderer Forschungen entstandene Arbeit keineswegs eine Lösung zu geben, sie will nur Fragen stellen und näher umgrenzen. Für den letzten Punkt dagegen soll ein Lösungsversuch gemacht werden, der von der bisher gegebenen Antwort wesentlich abweicht.

I. Die scholastischen Quellen Bonaventuras

Der seraphische Lehrer bekennt in dem von den Herausgebern zum erstenmal veröffentlichten Vorwort zum zweiten Buch der Sentenzen, er erhebe keineswegs den Anspruch, ein Neuerer auf theologischem Gebiet zu sein, vielmehr wolle er die bei den Lehrern der Theologie

gewöhnlich herrschenden Ansichten und vor allem die Lehrmeinungen seines Vaters und Lehrers *Alexander v. Hales* getreulich wiedergeben[1]). Wo finden wir die Lehre *Alexanders*, wo jene der übrigen Lehrer? Es ist das Problem der Summa *Alexanders*, das Problem auch der ältesten Franziskanerschule. Für *Sbaralea* bestand das erste Problem überhaupt nicht, da nach ihm die ganze Summa ein Werk *Alexanders* ist[2]). Ganz anders urteilten bereits (a. a. O.) die Herausgeber. Sie sehen freilich die Summa noch im wesentlichen als Werk *Alexanders* an, erklären aber ausdrücklich, daß dieselbe unvollendet war und möglicherweise größere Zusätze des *Wilhelm v. Melitona*, den Alexander IV.[3]) mit der Vollendung der Summa beauftragt hatte, enthält[4]). Es besteht also die Möglichkeit, daß größere Teile der Summa erst nach *B.s* Sentenzenkommentar verfaßt sind. Die Frage wird umso dringender, als S. E. Kardinal *Ehrle* vor Jahrzehnten bereits in Cod. 152[5]) der für die franziskanische Scholastik so wichtigen Bibliothek von Sant' Antonio zu Padua „Quaestiones de sacramentis fratris *Gulielmi de Milletona*" (ff. 1r–102r)

[1]) „At quemadmodum in primo libro sententiis et communibus opinionibus magistrorum et potissime magistri et patris nostri bonae memoriae fratris *Alexandri*, sic in consequentibus libris ab eorum vestigiis non recedam". Op. omn. II 1. An anderer Stelle l. 2 d. 24 p. 1 a. 2 q. 1 II 560 verweist *B.* ebenfalls auf die via communis und die auctoritates tractatorum: „Quia tamen haec positio ultimo dicta plus concordat viae communi et auctoritatibus tractatorum . . . ideo iuxta hanc tertiam positionem ad propositam quaestionem respondendum est".

[2]) Scriptores ordinis minorum, Romae 1806, Suppl. 17. Vgl. op. omn. I, LIX.

[3]) Der vom 28. Juli 1256 datierte Brief Alexanders IV an den Provinzialminister von Francia findet sich bereits bei *Quétif-Echard*, Scriptores ord. Praed. 1 (Lutetiae Parisiorum 1719) 321. Zuletzt ist er m. W. abgedruckt von *Denifle-Chatelain*, Chartularium Univ. Paris. I 328 sq. n. 286.

[4]) Später [Op. omn. V, XIV] ist auf Grund eigener Beobachtung und einiger Mitteilungen *Ehrles* die Behauptung, daß sich Einschiebungen finden, bereits viel zuversichtlicher.

[5]) Membr. ff. 180, 34×24,5 (2 col.) saec. 13.

fand mit dem Incipit „Volentibus investigare de sacramentis legis et evangelii primo occurrit investigare differenciam legis et evangelii“ und den Schlußworten f. 102r: „ut est racio vel racionale“. Ein Vergleich mit dem vierten Buch der Summa zeigte ihm, daß ein großer Teil dieser Fragen mit der Summa übereinstimmte. *P. Minges*, den er auf diese Hs aufmerksam machte, war so glücklich, in Cod. 15920 der Pariser Nationalbibliothek ein zweites anonymes Exemplar dieser Quaestiones zu finden[1]).

Weiterhin fand *Ehrle* in Cod. D. III 28 der Turiner Nationalbibliothek zu Fragen der Summa auf f. 158r die interessante Bemerkung: „Nota quod iste due questiones, que sequuntur scilicet de contritione et attritione et alia de displicentia peccati sunt extracte de questionibus *Guilelmi de Miletona* et dicitur esse quartus *Alexandri* et creditur, quod *Alexander* compilavit, sed ipse quodammodo exceptando variavit“.

So erklärte denn bereits im Jahre 1913 *P. Minges*[2]), der mit der Vorbereitung der neuen Ausgabe *Alexanders* betraut war, daß verschiedene Gründe ihn zu ernstem Zweifel an der Echtheit mehrerer Traktate der Summa veranlaßten.

Zwei andere, an sich geringfügige Beobachtungen weisen auf die gleiche Frage hin. In Cod. Vat. Borghes. 359 (saec. 13.)

---

[1]) Novus codex Fr. *Guilelmi de Miletona O. F. M.:* Archivum Franciscanum Historicum 5 (1912) 144. Wenn *Denifle* Chart. I 329 schreibt, Cod. 152 von Sant' Antonio enthalte auch Quodlibeta *Wilhelms*, so ist dies ein Versehen.

[2]) De relatione inter prooemium Summae *Alexandri Halensis* et prooemium Summae *Guidonis abbatis:* Arch. Franc. Hist. 6 (1913) 22. Die von *Minges* in dem erwähnten Aufsatz berührte Frage über die Person des *Guido abbas* dürfte noch nicht geklärt sein. Der erste gegen die Verfasserschaft des *Guido von Pareto* vorgebrachte Grund, der sich auf die Benutzung der Metaphysik stützt, hat jedenfalls nach den Forschungen *Grabmanns* über die Metaphysica vetus keine Geltung mehr. Aber selbst wenn *Guido de Elemosina* Verfasser des Prooemiums ist, wie *Minges* wohl mit Recht vermutet, bleibt die Prioritätsfrage noch ungelöst.

haben wir das erste Buch der Summa. Hier aber trägt sie den Namen „Summa minorum"[1]). Das erinnert stark an die Worte *Roger Bacons*, denen man gewöhnlich als argen Übertreibungen keine Bedeutung beilegt: „Adscripserunt ei magnam summam illam, quae est plus quam pondus minus equi, quam ipse non fecit, sed alii. Et tamen propter reverentiam adscripta fuit et vocatur Summa fratris *Alexandri*. Et si ipse fecisset vel magnam partem, tamen non legit naturalia nec metaphysica"[2]). Sollte die Mitarbeit der Schüler bedeutender sein, als man geglaubt hatte? — Die zweite Beobachtung gründet sich auf das Inventar von S. Antonio zu Padua aus dem Jahre 1397[3]). Dort lesen wir f. 17r: „Item primus sentenciarum fratris *Guillelmi de Francia*. Et incipit: ‚Quoniam sicut dicit *Boetius*'". Das ist aber das Incipit des ersten Buches der Summa, wie auch das gleiche Inventar f. 18r bemerkt: „Item primus de summa *Alexandri* et incipit: Quoniam sicut dicit *Boecius*". Der Verfasser des Inventars hat wohl sicher die Autorenangabe aus der Handschrift selbst genommen; denn dort, wo es sich um den noch heute in der Bibliothek vorhandenen anonymen Kommentar des *Hannibaldus de Hannibaldis* handelt, schreibt er f. 17v: „Item unus quartus sentenciarum cuiusdam doctoris. Nomen non habet et incipit: ‚Medicina omnium in festivitate nebule'"[4]). Es gab also in der Klosterbibliothek zu Padua auch einen Kommentar zum ersten Buch der Sentenzen des *Wilhelm de Francia [Melitona]*, der mit *Alexander* die Anfangsworte teilte. Hat *Wilhelm* schon im ersten Buche seine ergänzende Tätigkeit ausgeübt?

All diese Beobachtungen weisen auf eines hin: Bevor wir das Verhältnis zwischen Lehrer und Schüler endgültig bestimmen können, müssen wir eine kritische Neuausgabe

---

[1]) F. 2r lesen wir die von gleichzeitiger Hand geschriebene Rubrik: „Incipit prima pars summe questionum super sentencias edite a fratribus minoribus".

[2]) Fr. *Rogeri Bacon* Opera quaedam hactenus inedita. Ed. *J. S. Brewer*. Medii Aevi Scriptores Rerum Britannicarum, London 1859, 326. S. die Stelle auch Op. omn. I, LVIII sq.

[3]) Dieses kunstgeschichtlich wie bibliotheksgeschichtlich gleich interessante Inventar des Cod. 572 von Sant' Antonio harrt ebenso wie sein jüngerer Bruder, das im Cod. 573 enthaltene Inventar von 1449, noch immer der Veröffentlichung.

[4]) Noch heute ist dieser Kommentar als Cod. 242 (saec. 13/14) in der Bibliothek. Cod. 232 (saec. 13) enthält, ebenfalls anonym, den Kommentar des *Hannibaldus* zum zweiten Buch und Cod. 231 (saec. 13) jenen zum dritten Buch.

der Summa haben. Sie zeigen uns, von welch hoher Bedeutung auch für *B.* die so ersehnte, hoffentlich bald erscheinende kritische Ausgabe der Patres von Quaracchi sein wird.

Aber auch nach Erscheinen der Ausgabe bleiben noch genug der Fragen. Wenn ich mich nicht sehr täusche, so gibt es neben dem Alexander „editus" auch einen von diesem verschiedenen Alexander „reportatus", d. h. eine große Anzahl von Fragen, die wenigstens zum guten Teil nicht von *Alexander* ediert wurden, sondern Nachschriften seiner Schüler darstellen. Die ausführliche Erörterung und Begründung muß einem eigenen Artikel vorbehalten bleiben. Hier nur soviel, als zur Darlegung des Problems unumgänglich notwendig ist.

In der bisher noch nicht genauer untersuchten Hs 2312 der Universitätsbibliothek zu Bologna[1]), die noch im letzten Drittel des 13. Jahrh. geschrieben sein dürfte, fand ich ff. 45v—52v drei Fragen De fato, De divinacione, De sortibus, die ein zusammengehöriges Ganze bilden. Die erste und zweite Frage werden ausdrücklich von gleichzeitiger Hand dem *Magister Alexander* zugewiesen. Der Schreiber der Hs erweist sich im übrigen als ein sehr gut unterrichteter Mann.

Dem „frater *Thomas* ordinis predicatorum" wird f. 1r der „libellus contra invectivos magistri *Guilielmi de Sancto Amore*" zugeschrieben, dem „magister *Albertus Theotonicus*" f. 41r die unter den Werken des hl. *Thomas* veröffentlichte Abhandlung De fato[2]). Das Breviloquium wird f. 93v als „summa de veritate theologie edita seu compilata a fratre *Bonaventura* de ordine fratrum minorum" bezeichnet[3]).

Wir dürfen der Hs also auch bei der Angabe des Namens *Alexander* glauben. Ein anderer, etwa *Alexander de Alexandria* kommt schon wegen des Alters der Hs nicht in Betracht. Zudem wird klar gesagt, welcher *Alexander*

[1]) (San Salvatore 473) membr. ff. 171, 31×24 cm (2 col.).

[2]) Für den Nachweis der Autorschaft *Alberts* s. *F. Pelster*, Neue philosophische Schriften Alberts des Großen, Philos. Jahrbuch 36 (1923) 150—164.

[3]) Diese Hs ist den Herausgebern des Breviloquium entgangen.

gemeint ist, denn f. 53r heißt es bei dem der Summa l. 2 q. 42 entnommenen Traktat De miraculis: „Tractatus de miraculis tractus de summa magistri *Alexandri* l. II." Wir haben also drei Fragen *Alexanders*, die zwar mit den Fragen der Summa l. 1 q. 27, l. 2 q. 166, 167 manche Ähnlichkeit aufweisen, aber gleichwohl wesentlich von ihnen verschieden sind. Nun ist das Interessante, daß ganz die gleichen Fragen, allerdings in verschiedener Redaktion, wie dies bei Reportata so häufig vorkommt, einen integrierenden Bestandteil des Cod. 2554[1]) der gleichen Bibliothek bilden. In dieser anonymen Hs stehen die drei Fragen auf ff. 44r–48v mitten zwischen einer großen Anzahl von Fragen, die nach Aufbau, Einleitungs- und andern Formalitäten das gleiche Gepräge aufweisen, so daß sich fast mit Notwendigkeit der Schluß ergibt, daß auch diese Fragen *Alexander* angehören. Es sind Quästionen, die zum guten Teil auch in der Summa behandelt werden.

Das Ergebnis läßt sich noch erweitern. In dem bereits erwähnten Cod. 152 der Bibliothek von Sant Antonio von Padua finden wir nach dem vierten Buch des *Wilhelm v. Melitona* auf f. 103r–129v und f. 168r–180v von gleicher Hand geschrieben einen Komplex von Fragen, der sich als ein der Form nach einheitliches Ganzes von anderen Fragen der gleichen Hs wie jenen des *Gualterus Cancellarius* und den Quaestiones De visione Dei, De raptu, De parvulis, De tempore f. 158r–166v deutlich abhebt. In dieser Hs von Padua kehren nun in den genannten Abschnitten viele Fragen der Bologneser Hs wieder, andere wie die drei zuerst angeführten fehlen, neue sind dafür hinzugefügt.

Nach den Notizen von Kardinal *Ehrle* lesen wir in dem noch zu erwähnenden Cod. 737 (saec. 13) der Stadtbibliothek zu Toulouse f. 283r die Aufschrift: Questiones *Alexandri de Alis*. Näheres über den Inhalt dieser Fragen kann ich zur Zeit nicht angeben. Der Katalog[2]) sagt

[1]) Membr. ff. 102, 25×20,2 cm, saec. 13.

[2]) Catalogue des mss. des bibliothèques publiques des départements 7 (Paris 1885) 432 f.

zu f. 283r: „Questio est de sensu nature spiritualis". Außerdem hat er f. 154r: „Questio fratris *Alexandri* de beatitudine"; f. 291r: „Incipit questio de caractere . . Explicit questio fratris *Alexandri de Hales* de caractere ad honorem Dei".

Wichtig ist der gleichfalls von *Ehrle* eingesehene Cod. 16406 der Pariser Nationalbibliothek (saec. 13), der von *Gerhard v. Abbeville* der Sorbonne vermacht wurde. Er beginnt ebenso wie Cod. Bon. 2554 mit Fragen „De eternitate, evo et tempore". Auch er bringt neben andern Fragen eine Anzahl von Quästionen der Bologneser und Paduaner Hss, unter anderm f. 81r die in Bologna ausdrücklich *Alexander* zugeschriebene Quaestio „De divinatione". Auf f. 219r—221 folgen etwa 12 Fragen „magistri *Alexandri*, quomodo universe vie domini misericordia et veritas. Quesitum est de penis tam in purgatorio tam in inferno".

Eine letzte anonyme Hs I. IV. 15 (13. Jahrh.) der Nationalbibliothek zu Turin ist leider bei dem Brande 1905 restlos vernichtet. Dank den Aufzeichnungen von Kardinal *Ehrle* ist es jedoch möglich, den Inhalt festzustellen. Es ergibt sich zweifellos, daß auch sie zum Teil Fragen der Bologneser, Paduaner und Pariser Hs untermischt mit anderen enthielt. Wir dürfen also m. E., wie sich aus den näheren Darlegungen ergeben wird, wenigstens mit großer Wahrscheinlichkeit schließen, daß wir einen ganzen Komplex von Quästionen vor uns haben, die auf *Alexanders* Vorlesungen und Disputationen zurückgehen. Da nun diese Fragen nicht allein in der Summa behandelte Probleme umfassen, sondern auch eine ganze Anzahl von dort nicht erörterten, so ergibt sich die Notwendigkeit zu untersuchen, in welchem Verhältnis *Bonaventura* zu diesen Fragen steht.

Der Heilige sagt, er sei der „communis sententia magistrorum" gefolgt; er redet von den „auctoritates tractatorum". Wer sind diese „magistri" und „auctoritates tractatorum"? Neben den Summen des *Philipp de Greve*[1]),

[1]) Wie die Handschriftenkataloge beweisen, war die Summa *Philipps* sehr verbreitet. Von anonymen Hss (Summa oder Summa

Praepositinus, Wilhelm v. Auxerre[1]) und den anders gear-

cancellarii), die ich selbst eingesehen habe, seien genannt Codd. Pad. (S. Ant.) 156 und 214, Pisa (S. Catarina) 143, Cod. 66 Oxford (Magd. Coll.)

[1]) Von der Summa *Wilhelms* gibt es, wie auch wohl von jener des *Praepositinus*, wenigstens zwei verschiedene Fassungen. Die längere Fassung beginnt: l. 1 „Fides est substancia rerum sperandarum, argumentum non apparentium. Sicut enim vera dileccione diligitur Deus propter seipsum"; l. 2 „Postquam dictum est de mundo archetipo, dicendum est de mundo creato"; l. 3 „Dicto de peccatis, quibus homo lapsus est in per dicionem dicendum est de reparatore"; l. 4 „Dicto de preceptis et iudiciis consequenter dicendum est de sacramentis". Die kürzere Fassung hat folgende Einleitungsworte: l. 1 „Fides est substantia etc. Ad Hebr. XI in principio. Cum fides acquiescat prime veritati propter se et super omnia"; l. 2 „Transitum facientes a creatore ad creaturas"; l. 3 „De incarnacione. Item incarnatus est filius et non pater"; l. 4 „Sacramentum est invisibilis gracie visibilis forma". Die längere Fassung begegnete mir bis jetzt in: Cod. 1788 (saec. 13) der Universitätsbibliothek zu Bologna; Cod. A. 987 (l. 1 u. 2 saec. 13) der Stadtbibliothek Bologna; Cod. B IV 10 (saec. 13) der Universitätsbibliothek Basel. Die kürzere Fassung kenne ich in Cod. L 42 sup. (saec. 13) der Ambrosiana. Letztere trägt f. 1r das Datum: „Anno Domini M° CC° XXXIIII° XIII Kal. Magii". Eine weitere Abart, die sich wohl mehr der längeren Fassung nähert, obgleich sie in l. 2 das Incipit der kürzeren aufweist, beginnt: „Sicut dicit apostolus: Fides est substancia rerum sperandarum"; sie muß noch näher untersucht werden. Vertreter fand ich in: Cod. J. 289 inf. (s. 13) und Cod. 306 inf. (saec. 13) der Ambrosiana Mailand; Cod. 223 von Sant' Antonio Padua (saec. 13); Cod. 164 (l. 3 saec. 13) der gleichen Bibliothek. — Diese Angaben wollen nicht mehr sein als die allerersten Schritte und vorläufige Hinweise. Zu untersuchen bleibt auch, in welchem Verhältnis Cod. B. IX 18 (saec. 13) der Basler Universitätsbibliothek mit dem Incipit „Primum principium omnium rerum sive Deum esse sic ostendimus" zur Summa *Wilhelms* steht. — Über Beziehungen *Wilhelms* zur ältesten Franziskanerschule gibt eine interessante Note Aufschluß, die nach Aufzeichnungen von Kardinal *Ehrle* in dem anonymen Sentenzenkommentar des Cod. 3424 (saec. 14 in.) der Pariser Nationalbibliothek f. 123v sich findet: „Universis subsequentem scripturam inspecturis notum appareat, quod quidam monachus de ordine Cisterciensi a quodam fratre minorum quondam discipulo magistri *Guilelmi Altisiodorensis* quesivit, quot modis contingebat peccare in spiritum sanctum. Supradictus vero frater de ordine minorum, qui, sicut dictum est, fuit discipulus magistri *Guilelmi Altisiodorensis* ad preces

teten Schriften des *Wilhelm von Paris*[1]) kommen besonders in Betracht *Walter von Château-Thierry (Galterus de Castello Theodorici*, der 1246—49 Kanzler von Paris war und 1249 als Bischof von Paris starb)[2]), und vor allem die ältesten Lehrer der Franziskanerschule *Odo Rigaldi*[3]), *Johannes v. Rupella* (Rochefort), *Wilhelm v. Melitona* und *Richardus Rufus de Cornubia* (Cornwall).

Walter von Château-Thierry hebe ich deshalb besonders hervor, weil Quästionen von ihm mehrfach in Verbindung mit Fragen von alten Franziskanerlehrern vorkommen. So ist es in dem mehrfach erwähnten Cod. 152 von Sant' Antonio in Padua. Dort werden dem „*Gualterus cancellarius*" oder „*magister Gualterus Parisiensis*" die Fragen De transitu beate virginis f. 140r—147v und in etwas verschiedener Fassung f. 153r—154r, und De officio predicatoris f. 150v—153r zugewiesen. Ebenso finden sich nach gütigen Mitteilungen von Kardinal *Ehrle* auch in dem bereits S. 505 erwähnten

predicti monachi de ordine Cisterciensi de predicto peccato in spiritum sanctum, prout melius potuit, certificavit". Es folgt alsdann die Quaestio des Franziskaners.

[1]) Vgl. über ihn *J. Kramp*, Des *Wilhelm v. Auvergne* Magisterium Divinale: Gregorianum 1 (1920) 538—584; 2 (1921) 42—78. 174—187. Über seine Beziehungen zu *Alexander von Hales* fand ich eine Nachricht in Cod. D. 4.26 (Conv. Soppr.) der Nationalbibliothek zu Florenz. Im vierten Buch eines dem *Alexander v. Alessandria* zugeschriebenen Sentenzenkommentars wird bei der Frage über die Wirksamkeit der Sakramente erzählt: „Hanc opinionem [sacramenta non causare dispositionem in anima] tenuit bone memorie *Guilelmus* episcopus Parisiensis, qui coram fratre *Alexandro* determinavit in scola fratrum minorum, quod sacramenta non sunt cause gracie per modum cuiusdam efficacis ordinacionis".

[2]) *Denifle-Chatelain* I 207 A. 1 n. 176.

[3]) *Odo Rigaut*, der 1248 zum Erzbischof von Rouen erwählt wurde (*Denifle-Chatelain* I 211 n. 178), ist nicht zu verwechseln mit dem Kanzler und späteren Kardinal *Odo de Castro Radulphi*. Letzterer war von 1238 bis 1244 Kanzler (*Denifle-Chatelain* I 162 n. 115 und I 179 n. 138). Quästionen *Odos* sind uns wahrscheinlich in Cod. 434 der Stadtbibliothek zu Douai erhalten. Dort wird mehrfach ein magister *Odo* genannt. Aus der Zusammensetzung der Hs ergibt sich aber, daß sie wohl aus einer Zeit stammt, da *Odo* noch nicht Kanzler war. Ebenso enthält Cod. 16406 der Pariser Nationalbibliothek nach *Ehrle* „questiones magistri *Odo* legati".

Cod. 737 der Stadtbibliothek von Toulouse neben einer Reihe von Quästionen des *Johannes von Rupella, Wilhelm v. Melitona, Alexander v. Hales* und anonymen Fragen auch f. 25^{r}—31^{v} „De predicatione secundum magistrum *Gualterum* canonicum Parisiensem" und f. 48^{r}—58^{r} die „questio de consciencia et verme consciencie magistri *Gualterii* cancellarii Parisiensis". Die „questio de predicatione magistri *Gualteri de Castro Dederici*" ist nach *Ehrle* auch in einer interessanten, viele anonyme Fragen aufweisenden Handschrift der Stadtbibliothek zu Assisi enthalten, die erst noch näher zu untersuchen ist. Ebenso muß einstweilen unentschieden bleiben, ob die von *Ehrle* in Cod. 434 t. 2 der Stadtbibliothek zu Douai mit vielen Quästionen aus der ersten Hälfte des 13. Jahrh. gefundenen Fragen „secundum Cancellarium" zum Teil Eigentum *Walters* sind; nach der Zusammensetzung der Handschrift dürfte eher einer seiner Amtsvorgänger in Betracht kommen.

Über die ältesten Franziskanerlehrer *Odo Rigaldi*, *Johannes von Rupella* und *Wilhelm von Melitona* und die mit ihnen zusammenhängenden Fragen kann ich hinweggehen, da Kardinal *Ehrle* in seinen Gesammelten Schriften zur Geschichte der Scholastik, deren Ausgabe in Vorbereitung ist, ausführlicher auf sie eingehen wird. Über *Richardus Rufus de Cornubia*, der nach *Roger Bacon* vor 1250 zu Paris über die Sentenzen las, seien einige Angaben in der zweiten Analekte dieses Heftes gemacht.

Aus all diesen mehr gelegentlichen Bemerkungen dürfte sich das eine ergeben: In betreff der allerältesten Franziskanerschule stehen wir auch in literargeschichtlicher Hinsicht noch auf den ersten Stufen der Forschung. Wenn einmal das vorhandene Material bekannt und genauer gesichtet ist, können wir dasselbe in Beziehung zu den übrigen Vertretern scholastischer Wissenschaft jener Zeit bringen und so das Eindringen scholastischen Geistes in die so ganz anders geartete Gründung des hl. Franz studieren. Allerdings dürfen wir uns dann nicht auf die rein scholastischen Quästionen beschränken, wir müssen auch die sehr umfangreichen Schriftkommentare, die wenigstens von *Johannes von Rupella, Wilhelm von Melitona* und *Thomas Docking*, vielleicht auch von *Alexander von Hales* noch vorliegen, in den Kreis der Betrachtung einbeziehen.

II. Die „abbreviationes Bonaventurae"

Noch ein zweites Problem, das sich ebenfalls an den Namen *Bonaventuras* anknüpft, sei kurz berührt. Bereits *F. Ehrle*[1]) hat darauf hingewiesen, daß im 13. Jahrh. eine kräftig aufblühende *Bonaventura*schule bestand, aus der er eine ganze Reihe von Lehrern anfzählen kann. Seit jener Zeit sind eine Reihe von Ausgaben und Abhandlungen von den *Bonaventura*herausgebern, *Daniels, Jansen, Spettmann, Longpré* erschienen, deren Aufzählung für unsere Zwecke nicht erforderlich ist. Kard. *Ehrle* selbst wird in seinen gesammelten Schriften noch einmal auf dieses Thema zurückkommen. Hier möchte ich nur auf ein eng mit dieser Frage verbundenes Problem etwas näher eingehen. Die Herausgeber von Quaracchi zählen eine recht lange Reihe von zum allergrößten Teil anonymen „abbreviationes" zu *Bonaventura* auf[2]). Wenn es sich hierbei um nichts anderes als reine Auszüge handelte, so könnte man die Sache auf sich beruhen lassen. Höchstens wäre ein gelegentlicher Einblick von methodischem Gesichtspunkt aus wünschenswert. In Wirklichkeit liegen aber die Verhältnisse, wie mir bereits eine lückenhafte und oberflächliche Prüfung ergab, doch zum Teil anders. Die Fragestellung allerdings und die Einwände sind in den meisten Fällen aus *B.* entnommen. In der Antwort findet sich aber gar nicht selten Eigengut. Und so liegt uns die Pflicht ob, auch diese größtenteils anonymen Kommentare zur Charakteristik der Lehrentwicklung in der *B.*schule heranzuziehen. Zuerst freilich muß auch hier literargeschichtliche Forschung unumgänglich notwendige Pionierarbeit leisten.

Einen nicht hoch genug einzuschätzenden Dienst haben uns hier die Herausgeber von Quaracchi geleistet, indem sie a. a. O. einen sehr umfassenden, wenn auch nicht ganz vollständigen Katalog der hierhergehörenden Hss bieten. Dies ist ein glänzender Anfang, aber auch nicht mehr.

[1]) Das Studium der Handschriften der mittelalterlichen Scholastik: Diese Zeitschr. 7 (1883) 39–48.

[2]) Op. omn. I, LXIV–LXIX.

Da dieses Verzeichnis mit der *B.*ausgabe nur in entfernterer Verbindung stand, so sind die Verfasser auf die hier zutage tretenden Aufgaben und Probleme nicht näher eingegangen. Auf die mehrfach sich findende unrichtige Angabe der Hssbezeichnungen sei weiter kein Gewicht gelegt. Solche Fehler werden sich bei der Neudurchsicht des Materials von selbst korrigieren. Was bleibt noch zu tun?

Zunächst wäre nachzuprüfen, ob es sich bei allen von *Fidelis a Fanna* angegebenen Hss wirklich um „abbreviationes *Bonaventurae*" handelt. Veranlassung zu dieser Bemerkung geben einige gelegentliche Beobachtungen.

Cod. 237 von Sant' Antonio zu Padua[1]) erscheint auf den ersten Blick als Auszug aus dem zweiten Buch *B.*s[2]). Und er ist es auch bis in die vierzehnte Distinktion hinein. Dann aber beginnt f. 92ᵛ für die übrigen Distinktionen der Kommentar *Ockhams*. Bei anderen wie etwa Cod. 239[3]) der gleichen Bibliothek[4]) kann man ernstlich zweifeln, ob man einen Auszug vor sich hat oder ein Werk, das vor *B.* liegt. Bei Cod. D. III 28 der Nationalbibliothek zu Turin[5]) ergibt sich die wichtige Frage, ob hier nicht ein Reportatum nach *B.* vorliegt. Es schließt nämlich das zweite Buch „Explicit secundus *Bonaventure* exceptatus" und das dritte „Explicit tercius *Bonaventure* exceptatus". Ähnlich wie in einer Hs G. 3.846 (Conv. Soppr.) der Nationalbibliothek Florenz besteht auch hier die Möglichkeit, daß exceptatus nicht den Sinn von excerpere, sondern von excipere, reportare hat. Natürlich kann nur eingehende Untersuchung die Frage entscheiden. Ebenso ist es mit Cod. 129 der Stadtbibliothek von Assisi, der im Inventar bezeichnet ist: „Primus super sententias magistri *Bonaventure* cum postibus. Cuius principium est ‚Quoniam sicut dicit philosophus in principio posteriorum', finis vero ‚vivit et regnat Deus et homo in secula seculorum. Amen.' In quo omnes quaterni sunt XVIII"[6]).

[1]) Membr. ff. 128, 29×21,5 cm (2 col.) saec. 14 in.

[2]) Die Hs fehlt im Verzeichnis der Herausgeber.

[3]) Membr. ff. 63, 31,2×21,6 (2 col.) saec. 14.

[4]) Die Hs ist im Verzeichnis nicht aufgeführt.

[5]) Ed. I, LXIX n. 41. Der an gleicher Stelle angeführte Cod. Vat. 928 enthält nicht einen Auszug aus *B.*, sondern den Kommentar des *Petrus von Tarantasia* zum zweiten Buch des Lombarden.

[6]) Inventario 102, 198.

Eine weit umfassendere Arbeit ist folgende: Auf Grund erneuter Einsicht in die Hss ist festzustellen, ob die Angabe des Verfassers zutreffend ist, ob verschiedene Hss nicht ein und dasselbe Werk enthalten und ferner, ob nicht manche der zerstreuten Bücher als Teile eines alle vier Bücher umfassenden Kommentars zusammengehören. Auch die letzte Forderung enthält kein unmögliches Beginnen. Fast immer verraten sich die Autoren durch bestimmte formelhafte Wendungen in den Einteilungen und in den Einleitungen der Fragen, der Gegenargumente, der Lösung und der Antworten auf die Gegengründe. Mit Vorsicht angewandt, wird dies Kriterium in den allermeisten Fällen zum Ziele führen.

Einige erste Beispiele dafür, daß hier noch Ausbau möglich ist. Die Herausgeber führen Cod. B. 5 inf. [nicht sup.] der Ambrosiana in Mailand als Typus einer abbreviatio an und geben die Initien sämtlicher vier Bücher[1]). Nach den Angaben sollte man meinen, daß die Zuteilung an *Alexander v. Alessandria* auf Grund einer Bemerkung von älterer Hand sei. In Wirklichkeit liegt der Fall anders: Eine Hand des 14. Jahrh. hatte f. 1r geschrieben: „Summa questionum fr. [von später Hand in s. verbessert] *Bonaventure* super quatuor libros sentenciarum". Eine viel spätere Hand hat alsdann die Aufschrift verfaßt: „Summa quaestionum S. *Bonaventurae* super quatuor libros Sententiarum in hoc volumine reducta per venerabilem fratrem *Alexandrum de Alexandria* ordinis minorum". Die Verfasserschaft des *Alexander* ist demnach äußerst zweifelhaft[2]).

[1]) Ed. I, LXIV n. 1.

[2]) Es ist sehr leicht möglich, daß die Gleichheit der Initien zum zweiten Buch Veranlassung zu dieser Zweiteilung bot. Im Cod. Ambr. B 5 inf. beginnt f. 48r das zweite Buch mit den Worten: „Fecit Deus hominem rectum et ipse se inmiscuit infinitis quaestionibus Eccl. III (!). In verbo proposito clauditur tota intencio secundi". Auch Cod. dext. 24.7 der Laurentiana zu Florenz, welcher das 2.—4. Buch eines Sentenzenkommentars enthält, der wohl mit Recht *Alexander* zugeschrieben wird, hat f. 2r als Initium des zweiten Buches: „Fecit Deus hominem rectum et ipse se infinitis miscuit questionibus. Eccl. VII." Es ist dies zugleich das Initium *Bonaventuras*, der freilich am Anfange die Worte „Solummodo hoc inveni, quod" hinzufügt. Überhaupt lehrte die Durchsicht zahlreicher Hss, welche mit der Vorbereitung zur Herausgabe des bereits von Kardinal *Ehrle* weit geförderten Initienkatalogs der Summen-, Sentenzen- und Quästionenliteratur not-

Von größerer Bedeutung ist Folgendes: Dasselbe Werk soll sich nach den Herausgebern in Assisi, Neapel, Florenz, Paris und in der Rossiana befinden. Dies ist jedenfalls, soweit Assisi, Florenz und die Rossiana in Betracht kommen, nicht richtig.

Cod. Vat. Rossianus 252[1]) enthält nach der Aufschrift des Kardinals *Capranica* f. 1r: „Apostille Bonaventure super libro sententiarum mei cardinalis Firmani manu propria". Das erste Buch beginnt f. 3r: „In medio et in circuitu sedis 4 animalia plena oculis ante et retro Apoc. 4. Certum est, quod sine cognicione causarum non potest haberi perfecta cognicio causatorum, ideo . . ."[2]). Das zweite Buch beginnt f. 65r mit den Worten: „Oritur sol et occidit. Ecclesiastes primo. In hoc verbo describitur materia secundi libri sentenciarum"; das dritte hat keinen eigenen Vorspruch. Es fängt mit dem Lombarden an f. 141r: „Cum igitur venit plenitudo temporis etc. Liber iste 3us dividitur in partes duas. In prima multipliciter determinat de vita . . ." Das vierte Buch dieser Hs. enthält den Kommentar von *Bonaventura* selbst.

Die vorhin erwähnten Formalkriterien erweisen die drei ersten Bücher sicher als Werk eines Verfassers. Von dem Cod. Ambros. B 5 inf. ist die Hs. völlig verschieden. Dagegen muß sie, abgesehen von kleineren redaktionellen Abweichungen, dem Inhalt nach gleich der von den Herausgebern unter n. 1 und n. 9 aufgeführten Assisihs sein. Dort fehlt freilich der Vorspruch zum zweiten Buch. Das zweite Buch finden wir auch in Cod. D. 4.26 (Conv. soppr.) der Nationalbibliothek zu Florenz[3]). Die Aufschrift f. 1r von einer Hs des 14./15. Jahrh. sagt: „Iste liber est conventus Sancte Crucis de Florencia ordinis minorum. Secundus et quartus sentenciarum *Alexandri de Alexandria*". Auf f. 2r lesen wir von einer Hand des späteren 14. Jahrhs.: „Incipit secundus liber sentenciarum editus a venerabili doctore et magistro *Alexandro de Alexandria* condam generale ordinis fratrum minorum . . ." Zum Schluß des ersten Buches heißt es

---

wendig verbunden war, daß die gleichen Initien häufiger verwandt wurden, als man gewöhnlich anzunehmen geneigt ist. In manchen Fällen müssen deshalb auch die Anfangsworte des folgenden Satzes hinzutreten.

[1]) Membr. ff. 385, 29,8×19,8 cm (2 col.) saec. 14.

[2]) Es ist dies zugleich das Incipit des in Cod. G. 4.854 (Conv. Soppr.) der Nationalbibliothek zu Florenz enthaltenen Kommentars des *Johannes Peckham* zum ersten Buch. Überhaupt zeigt der ganze Prolog beider Bücher weitgehende Übereinstimmung, während die Fragen selbst in ihrer Anlage stark verschieden sind.

[3]) Membr. ff. s. n. 28,5×20 cm (2 col.) saec. 14.

wiederum: „editus a magistro *Alexandro de Alexandria.* Incipit 4[us] eiusdem doctoris". Nunmehr folgt das vierte Buch, welches im Rossianus fehlt. Es beginnt: Haurietis aquas in gaudio de fontibus salvatoris. Ysaias 11[1]. Hic describitur spiritualis medicamenti sacramentale auditorum". Die erste Frage lautet: „Utrum sacramenta debuerint institui". Nach Inhalt und Form gehört es zu dem vorausgehenden zweiten Buch und zu den drei Büchern des Rossianus. Wir hätten also, wenn die Aufschrift richtig ist, was in diesem Fall bei der viel älteren Bezeugung ungleich wahrscheinlicher ist als bei der Mailänder Hs, einen zweiten vollständigen Kommentar des *Alexander von Alessandria,* den er im engen Anschluß an *Bonaventura* verfaßt hat[2].

Ein zweites Beispiel: Nach dem Verzeichnis der Herausgeber soll sich von dem Sentenzenkommentar des Theologen und Juristen *Johann von Erfurt,* der einen Auszug aus *Peckham* und *Bonaventura* geliefert hat, das dritte und vierte Buch in Cod. 14308 der Pariser Nationalbibliothek befinden. Die Aufzeichnungen von S. E. Kardinal *Ehrle* ermöglichen mir eine Verbesserung. Der Beginn der Pariser Hs ist von dem Kommentar der Leipziger Hss 556 und 557, welcher dem *Johann von Erfurt* angehört, durchaus verschieden. So heißt es in Cod. 557 von Leipzig zu Beginn des vierten Buches: „Hic queruntur XI; 1° queritur quid sacramentum. 2° utrum sacramenta deberent institui"; während das vierte Buch der Pariser Hs nach dem Prolog beginnt: „Circa partem istam secundum ordinem magistri et secundum ordinem Hugonis 1° libro de sacramentis c. 1° 4 hic consideranda occurrunt: 1° quid sit sacramentum, 2 quare institutum". Die Ähnlichkeit der Form erklärt sich aus der Anlehnung an *Bonaventura.*

Anderseits bildet Cod. Par. 14308 mit Cod. 14307, der von den Herausgebern unter n. 33 angeführt wird, ein einheitliches Ganze, so daß Cod. 14307 die beiden ersten, 14308 die beiden letzten Bücher des Kommentars enthält. Der Beweis ist einfach. Das vierte Buch in Cod. 14308 beginnt: „Deus docuisti me ex iuventute mea . . . tua. Verba ista scripta sunt Ps. 77 et licet fuerint verba David prophete, tamen a magistro senteneiarum dici possunt appropriate, ut prius ostensum est". Der Anfang des ersten Buches lautet aber in

[1]) Es ist dies auch das Initium des Kommentars, den *Petrus von Tarantasia* zum vierten Buch verfaßte. Letzterem gehört das in Cod. A 3. 1150 der Florentiner Nationalbibliothek enthaltene vierte Buch an, nicht dem *Petrus de Trabibus,* wie bereits *E. Longpré* bemerkt (*Pietro de Trabibus:* Studi Franciscani 8 [1922] Estr. 6 A. 1).

[2]) Der erste Kommentar, der in mehreren Hss erhalten ist, trägt einen selbständigen Charakter.

Cod. 14307 f. 1r: „Deus docuisti me a iuventute mea et usque nunc pronunciabo mirabilia tua. Verba ista scripta sunt in Ps. 70 et licet fuerint verba David Prophete, tamen a magistro sentenciarum possunt dici appropriate". Die Bezugnahme scheint evident zu sein. Obendrein finden wir in Cod. 14307 f. 377v. die Bemerkung „Lectura super 1 et 2 sentenciarum, quam magister *Adenulphus de Anania* electus Parisiensis dedit ecclesie S. Victoris. Quicunque alienaverit vel titulum deleverit, anathema sit. Dedit eciam idem *Adenulphus* lecturam super 3 et 4m de consimili littera et omnes libros Veteris et Novi Testamenti bene postillatos vel glossatos, quos voluit in dicta ecclesia perpetuo permanere sub custodia prioris claustralis". Cod. 14308 erweist sich aber seiner Form nach klar als die erwähnte Hs. So ist auch hier ein eigener vollständiger Sentenzenkommentar bestimmt, der an *Bonaventura* sich anlehnt.

Eine weitere Aufgabe, die noch der Durchführung harrt, ist die wenigstens annähernd chronologische Bestimmung der einzelnen Kommentare. Denn es ist offenbar nicht gleichgültig, ob ein Werk um die Mitte des 13. oder zu Anfang des 14. Jahrh. entstanden ist.

Auch in dieser Hinsicht wird sich manches erreichen lassen. So gehört der Kommentar einer lange verlorenen Assisihs, die jetzt in der Vaticana ist, einer sehr frühen Periode an. Der Verfasser vertritt nämlich noch einzelne Ansichten älterer Lehrer, die *Bonaventura* bereits in seinem Sentenzenkommentar aufgegeben hatte. Man könnte beinahe vermuten, daß nicht ein Auszug aus *B.*, sondern ein Jugendwerk des Heiligen selbst vorläge. Doch scheinen mir andere Gründe dagegen zu sprechen, so daß ich auf diese Möglichkeit nicht näher eingehe. In der Frage, ob die Seelenkräfte mit der Substanz der Seele identisch sind, stellt der Verfasser noch die Auffassungen *Augustins* und *Alexanders* gleichwertig nebeneinander und er löst die jeder Ansicht entgegenstehenden Schwierigkeiten, während *Bonaventura* sich klar für die Meinung *Alexanders* als die wahrscheinlichere ausspricht. Ebenso scheint dem Verfasser des Assisikommentars die später ganz allgemein verbreitete Bedeutung des Wortes „aevum" noch ungewohnt zu sein. Er schreibt in einer Anmerkung: „Item hoc nomen evum raro invenio apud auctores. Tamen in *Dyonisio* de divinis nominibus c. X secundum unam translacionem nomen evi invenio, in alio autem loco huius est nomen eterni. Distinguitur ergo ibi evum creatum et increatum sicut et eternum, quandoque eciam accipitur evum pro temporali, quamvis in scriptura aliquando dicatur ea, que magis proprie sunt et montes esse in evo". Eine Reihe von anderen Anzeichen können hier übergangen werden.

Ebenso wird sich die Entstehungszeit der Erklärung des Rossianus und Florentinus bestimmen lassen. Wenn die Zuteilung an *Alexander v. Alessandria*, für welche Annahme ein triftiger Grund vorhanden ist, zu recht besteht, so wird er im Gegensatz zu dem Kommentare in reiner Quästionenform aus der früheren Lehrzeit *Alexanders* stammen. Aber auch ohne diese Annahme ist die Datierung gegeben. Denn wie bereits S. 513 A. 2 bemerkt wurde, schließt sich die Collatio zum ersten Buch inhaltlich und formell so eng an die Collatio des *Johannes Peckham* an, daß dieser notwendig als Vorbild gedient hat.

Für den Kommentar der Codd. Par. 14307 und 14308 ist eine zeitliche Grenzbestimmung dadurch gegeben, daß er, wie bereits S. 515 erwähnt wurde, aus dem Besitz des 1289 verschiedenen *Adenulph von Anagni* stammt. Außerdem werden in den Randnoten neben *Bonaventura* auch *Thomas* und *Petrus [von Tarentasia]* als angeführte Autoren genannt.

Die gemachten Angaben, die nichts anderes als gelegentliche Proben sein wollen, dürften zeigen, daß ebenso wie für die literargeschichtliche Erforschung der ältesten Franziskanerlehrer auch für jene der *Bonaventura*schule trotz der erzielten großen Erfolge noch manches zu tun übrig bleibt. Notwendige Vorbedingung endgültiger Ergebnisse ist allerdings eine genauere Durchsicht und Beschreibung sämtlicher hierhergehöriger Hss. Die Vorbereitung und Veröffentlichung des Verzeichnisses der Hss aus der scholastischen Sentenzen- und Quästionenliteratur, für welches Kardinal *Ehrle* seit Jahrzehnten reiches Material gesammelt hat, dessen mir übertragene Überprüfung und Vervollständigung allerdings noch geraume Zeit in Anspruch nehmen wird, bietet hoffentlich Gelegenheit, die Lösung einiger hieher gehörigen Fragen zu erleichtern.

III. Die Chronologie der Jugend- und Lehrzeit Bonaventuras

Wo hat *Bonaventura* seine erste philosophisch-theologische Ausbildung erhalten? Wann begann er zu Paris seine Lehrtätigkeit? Wann wurde er Magister in der Pariser theologischen Fakultät? Das alles sind Fragen,

die für ein tieferes Verständnis der theologischen Werke *B.*s ihre Bedeutung haben. Die Antwort scheint gegeben, nachdem Autoritäten wie *H. Sbaralea*[1]), die Herausgeber von Quaracchi[2]) und *F. Ehrle*[3]) sich im gleichen Sinne ausgesprochen haben. Sie lautet: *Bonaventura* trat 1238 in den Orden ein; er begann 1245 seine Pariser Lehrtätigkeit und erhielt um 1248 das Lizentiat. — Die Angelpunkte dieser Datierung sind einmal der Bericht des *Franz von Fabriano*, nach dem *B.* noch unter *Alexander* († 1245) die Sentenzen las, ferner der im Catalogus ministrorum generalium enthaltene Bericht des *Bernard von Bessa*, demzufolge der Heilige im siebten Jahre nach seinem Eintritt zu Paris die Sentenzen las und im zehnten Magister wurde[4]). In Verbindung mit der vorhergehenden Notiz erhalten wir die bereits erwähnten Daten: 1238 als Jahr des Eintritts, 1245 als Beginn der Sentenzenvorlesungen und 1248 etwa als Zeitpunkt des Lizentiats.

Diese Auffassung dürfte jedoch schweren Bedenken unterliegen. *Bernard von Bessa*, der unbestritten als Zeuge ersten Ranges gilt, sagt nämlich: „Hinc factum est, ut in septimo anno post ingressum ordinis sententias Parisius legeret et in decimo reciperet cathedram magistralem et in XII⁰ vel XIII⁰ ad regimen ordinis est assumptus"[5]). *Bonaventura* wurde anfangs Februar 1257 zum Generalminister erwählt[6]). Zählen wir rückwärts, so erhalten wir 1244 oder 1245 als Zeitpunkt des Eintritts in den

---

[1]) Scriptores ord. min. Suppl. (Romae 1806) 142.

[2]) Op. omn. X 40—46.

[3]) Der heilige *Bonaventura*, seine Eigenart und seine drei Lebensaufgaben, Franziskanische Studien 8 (1921) 114 f.

[4]) Vgl. *F. Ehrle* a. a. O. 110 f. Indem *Ehrle* als erster die ursprünglichen Berichte von den abgeleiteten Quellen scharf unterschied, hat er die Grundlage für diese Arbeit geschaffen.

[5]) Catalogus generalium ministrorum ordinis fratrum minorum in: MGh Script. 32,664. Der Katalog rührt zwar in seiner heutigen Fassung nicht unmittelbar von *Bernard* her; er geht aber nach *Holder-Egger* a. a. O. im wesentlichen auf *Bernard* zurück. Die Hss weisen in betreff der Zeitangaben keinerlei Verschiedenheit auf.

[6]) *Salimbene*, Cronica MGh Script. 32,309.

Orden, etwa 1251 für den Beginn der Pariser Sentenzenvorlesungen, etwa 1254 als Anfang des Magisteriums. Diese Angaben stehen in Widerspruch zum Bericht *Fabrianos*. Deshalb sehen sich *Sbaralea*[1]), die Herausgeber *Bonaventuras*[2]) und der Analecta Franciscana[3]) ebenso wie *Ehrle*[4]) gezwungen, im Catalogus XII° vel XIII° in XVII° vel XVIII° umzuändern. Solche Änderungen im Text haben stets etwas sehr Mißliches und sind deshalb nur als letztes Auskunftsmittel zu gebrauchen. In unserem Falle ist die Verbesserung um so verdächtiger, da nicht allein der Catalogus ministrorum generalium, sondern auch die abgeleiteten Quellen wie die Chronica XXIV generalium ordinis minorum in all ihren Hss, die Chronica antiqua des Cod. Marc. XXII 124, die Historica satyrica des *Paolino de Pozzuoli* († 1344)[5]), der Liber de conformitate[6]) die Lesart XII° vel XIII° aufweisen. Die Herausgeber der Chronica XXIV generalium sehen sich deshalb genötigt, einen Schreibfehler im O r i g i n a l des *Bernard von Bessa* oder wenigstens ein Versehen des e r s t e n Abschreibers anzunehmen[7]).

Ich glaube, eine erneute Prüfung des Textes bei *Franz von Fabriano* führt zu einer andern Lösung. Die Stelle lautet: „Septimus generalis minister post transitum beati patris Francisci fuit frater *Bonaventura de Balneoregio* . . . consummatus in artibus apud Parisius et post ingressum ipsius in ordinem magister effectus in sacra theologia, licentiatus sub magistro *Alexandro*, primo magistro ordinis, quem, cum esset in saeculo, tota Parisiensis universitas sequebatur, sub quo septem fratres nostri

---

[1]) Suppl. 142.

[2]) Op. omn. X 47 f.

[3]) Chronica XXIV generalium ordinis minorum in: Anal. Franc. 3 (1897) 323 A. 7.

[4]) Franz. Stud. 8,114.

[5]) Vgl. Op. omn. X 42 und 56. Chronica antiqua und Historia satyrica weisen nur einige Abweichungen im Wortlaute auf.

[6]) De conformitate vitae B. Francisci ad vitam Domini Jesu, Anal. Franc. 4 (1906) 305.

[7]) Anal. Franc. 3 (1905) 325 A. 1.

fuerunt licentiati et magistri effecti in sacra theologia"[1]). In diesem Bericht können wir zunächst beachten, daß *Fabriano* sagt, *Bonaventura* habe unter dem bereits 1245 gestorbenen *Alexander* die Lizenz erhalten. Dies ist aber gleichbedeutend mit Erlaubnis zum Antritt des Magisteriums, nicht des Baccalaureates. Das lehrt schon die Stelle, an der zweimal licentiatus und magister effectus gleichgesetzt werden. Das lehrt ebenso der beständige Sprachgebrauch jener Zeit, nach welchem die Lizenz nichts anderes ist als die vom Kanzler erteilte Erlaubnis, die Tätigkeit des „magister regens" auszuüben[2]). Es ist also nicht möglich, die Stelle so zu erklären, als wolle *Fabriano* sagen, *Bonaventura* habe unter *Alexander* seine Laufbahn als Baccalaureus begonnen. *Fabriano* bezeugt also etwas, was der ganzen übrigen Tradition und ebenso der heute geltenden Meinung widerspricht.

Aber nehmen wir selbst an, *Franz* habe nur berichten wollen, daß *B.* unter der Leitung *Alexanders* die Sentenzen als Baccalaureus erklärte, so entspricht auch dieses ganz bestimmt nicht der Wirklichkeit. Es steht nämlich in schärfstem Gegensatz zum Zeugnis des *Salimbene*. Fra *Salimbene* aber ist in diesem Punkte ein Zeuge erster Ordnung, denn er weilte gerade im Jahre 1248, von dem sein Zeugnis gilt, in der französischen Hauptstadt[3]). Nun lautet sein Bericht: „Item frater *Johannes de Parma* dedit licentiam fratri *Bonaventure de Balneoregis*, ut Parisius legeret; quod nunquam alicubi fecerat, quia bacellarius erat nec adhuc cathedratus. Et tunc fecit lecturam super totum evangelium Luce, que pulcra et optima est. Et super Sententias IIII^or libros fecit, qui usque in hodiernum diem utiles et solemnes habentur. Currebat tunc annus domini MCCXXXXIIII. Fecit etiam processu temporis et alios multos libros, qui habentur a multis"[4]).

---

[1]) Vgl. Franz. Stud. 8,113 A. 2, *Sbaralea* Suppl. 143.

[2]) Vgl. *Denifle-Chatelain*, Chartularium Univ. Paris. 1, 113 n. 58, 163 n. 117, 176 n. 135, 219 n. 191, 226 n. 200, 281 n. 247, 307 n. 270.

[3]) MGh Script. 32, XII, 212.

[4]) A. a. O. 299.

Salimbene erklärt demnach mit der größten Deutlichkeit, daß *Bonaventura* vor 1248 nur Baccalaureus war; also konnte er nicht unter *Alexander* die Lizenz erhalten haben. Der Chronist sagt ferner mit aller Bestimmtheit, daß *B.* vor 1248 nirgendwo („nunquam alicubi") theologische Vorlesungen gehalten hatte; also konnte derselbe gewiß nicht unter *Alexander* in Paris selbst die Sentenzen erklärt haben. *Salimbene* behauptet aber keineswegs, daß *Bonaventura* 1248 die Lizenz erhalten habe. Hier steht das Wort „licentiam dedit ut Parisius legeret" nicht in prägnantem Sinn als Fachausdruck; es heißt nur, *Johannes von Parma* erteilte *Bonaventura* die Erlaubnis, im Pariser Konvent theologische Vorlesungen zu halten. Das folgt einmal aus dem folgenden „ut Parisius legeret"; zweitens aber auch, wie bereits *Ehrle*[1]) bemerkt, daraus, daß nicht *Johannes*, sondern der Kanzler der Universität über die Erteilung der Lizenz zu verfügen hatte. Durchaus wahrscheinlich allerdings ist es, daß *B.* zugleich vom Ordensgeneral die Erlaubnis erhielt, den gewöhnlichen Weg zur Erlangung der Magisterwürde zu beschreiten.

Das Ergebnis der bisherigen Untersuchung lautet demnach: Die Nachricht des *Franz v. Fabriano*, *Bonaventura* habe noch unter *Alexander* die Lizenz bekommen oder wenigstens theologische Vorlesungen gehalten, ist offenbar falsch. Das darf uns nicht wundern; denn *Franz* trat erst 1267 in jugendlichem Alter in den Orden ein, er stand somit den Ereignissen bereits ferner[2]). Der Irrtum erklärt sich zudem recht einfach. *Franz* hatte gehört oder vielleicht auch bei *B.* selbst gelesen, daß der Heilige ein Schüler *Alexanders* war. So lag der Schluß nahe, daß *Bonaventura* bereits zu Lebzeiten des Lehrers Magister geworden sei.

So ist die Hauptschwierigkeit, welche dem unveränderten Zeugnisse *Bernards von Bessa* entgegenstand, aus dem Wege geräumt. Die übrigen sind von geringerer Bedeutung. *B.* berichtet aus seiner Jugend, er sei durch ein Gelübde, das seine Mutter zum hl. *Franz* gemacht

[1]) Franz. Studien 8,114. [2]) Vgl. Franz. Stud. 8,110 A. 1 d.

habe, von schwerer Krankheit geheilt worden[1]). Man hat daraus geschlossen, er sei, um das Gelübde der Mutter zu erfüllen, in früher Jugend in den Orden eingetreten. Aber der Ausdruck „voto pro me languente gravissime ad beatum patrem Franciscum emisso a matre“[2]) sagt auch nicht das Geringste über den Inhalt des Gelübdes. Es kann darin bestanden haben, daß die Mutter ihr Kind dem Orden des Heiligen versprach; irgend ein positiver Grund für diese Annahme liegt nicht vor. Im Anhang zur Brevis chronica des *Jordanis von Sachsen* kehrt bei dem Bericht über die Wunder des hl. *Dominikus* die Formel „facto“ oder „emisso voto beato Dominico statim fuit liberatus“ oder „restitutus sanitati“[3]) beständig wieder. Es ist eben der Fachausdruck bei Wunderheilungen.

Ebensowenig läßt sich aus der Nachricht schließen, daß *B.* nach *Bernard von Bessa* als „iuvenis“ das Kleid des hl. *Franz* nahm[4]). Iuvenis war er auch 1244 im Alter von 23 Jahren; 1238 als Siebzehnjähriger war er noch eher „puer“ als „iuvenis“.

Etwas mehr Bedeutung kommt einer anderen Schwierigkeit zu. Nach *Salimbenes* oben S. 519 zitierter Stelle war *B.* 1248 Baccalaureus und verfaßte einen Kommentar zum Lukasevangelium und zu den vier Büchern der Sentenzen. Also konnte er nicht 1251, wie *Bessa* sagt, mit der Lesung der Sentenzen beginnen. Darauf ist zu erwidern: Aus *Salimbene* selbst folgt unmittelbar, daß *B.* erst 1248 Baccalaureus wurde, denn zur Erlangung dieses Titels gehörten theologische Vorlesungen, diese aber hatte der junge *B.* nach *Salimbene* bis dahin nicht gehalten. Man könnte einwenden: Als Baccalar mußte er sofort mit der Lesung der Sentenzen beginnen und *Salimbene* scheint

[1]) Legenda maior S. Francisci, prolog. n. 3 Op. omn. VIII 505; Legenda minor S. Franc., de transitu mortis Op. omn. VIII 579. Zur Zeit des *Bartholomaeus von Pisa* wurde der Bericht bereits in der späteren Weise gedeutet, was natürlich wertlos ist, da es nicht als Tradition, sondern nur als Deutung einer uns bekannten schriftlichen Tradition zu gelten hat. Vgl. Liber de conformitate: Anal. Franc. 4,305.

[2]) A. a. O. 579. [3]) ASS. Aug. t. 1. 568 sq. n. 89—95.

[4]) Catalogus general. ministr.: MGh Script. 32,664.

dies auch anzudeuten[1]). Es ist zu erwidern: Nach altem Pariser Brauch lasen die Baccalaurei zuerst über die Hl. Schrift, d. h. sie gaben eine bis in das einzelne gehende Einteilung und eine gedrängte Erklärung hauptsächlich des Litteralsinnes des einen oder anderen Buches[2]). Später führte diese Klasse von Baccalaurei den Namen Baccalarius biblicus. Dann folgten Vorlesungen über den Lombarden. Der Biblicus wurde zum Sententiarius, zum

[1]) Nach Erwähnung des Kommentars zu Lukas fährt *Salimbene* unmittelbar fort: „Et super Sententias IIII[or] libros fecit, qui usque in hodiernum diem utiles et solemnes habentur". MGh Scr. 32,299.

[2]) In dem Streit, den die Oxforder Dominikaner mit der Universität vom Jahre 1311 an führten, war einer der Klagepunkte, daß die Universität entgegen altem Pariser Brauch verlangte, die Baccalaurei sollten erst nach den Vorlesungen über die Sentenzen die Heil. Schrift erklären. (Vgl. Oxford Historical Society Collectanea II. 16 [Oxford 1890] 226). Es sind auch gleichzeitige Zeugnisse aus Paris vorhanden, welche die Schrifterklärungen der Baccalaurei verbürgen. Schon im Statut der Magistri und der Universität über die Zulassung zur theologischen Magisterwürde, mit dem im Februar 1252 der Streit zwischen der Universität und den Mendikanten begann, wird als schon bestehender Brauch vorausgesetzt, daß der Baccalaureus einige Bücher der Schrift und die Sentenzen erklärte (*Denifle-Chatelain*, Chartul. 1,226 n. 200). Die Stelle lautet: „Preterea cum grande fidei periculum immineat et a ratione plurimum dissonet, ut quisquam sibi sumat honorem cathedre sacrarum litterarum, qui nec seipsum examinavit diligenter nec ab eo, qui licentiandis preesse dignoscitur, secundum formam Universitatis a summo pontifice roboratam legitime sit vocatus, maxime, cum alias inter doctores theologicos tractatum fuerit et concorditer inhibitum, ne aliquis bachellarius in theologica facultate promoveatur ad cathedram, nisi prius seipsum examinaverit, saltem aliquos libros theologie glosatos et Sententias in scolis alicuis magistri actu regentis diligenter legendo: idcirco supradicti magistri tractatum antedictum et consensum mutuo renovantes consensu firmaverunt et ita de cetero observari debere unanimiter ordinaverunt". Die „theologia" ist aber im wesentlichen synonym mit sacra scriptura, wie bereits *H. Denifle* gezeigt hat (Quel livre servait de base à l'enseignement des maîtres en théologie: Revue Thomiste 2 [1894] 152—154). — Alexander IV nimmt in seinem Schreiben vom 14. April 1255 gleichfalls auf diese Verordnung der Magistri Bezug (*Denifle-Chatelain* I 281 n. 247).

Baccalarius im vollen Sinn. Ob dieser Gang in jener Frühzeit der Universität immer eingehalten wurde, ob er strenger Vorschrift entsprach, entzieht sich einstweilen unserer Kenntnis. Daß aber *B.* 1248 Baccalarius biblicus wurde, dafür haben wir ganz positive Anhaltspunkte. Einmal bezeugt *Salimbene* ausdrücklich: „Et tunc fecit lecturam super totum evangelium Luce, que pulcra et optima est". Zweitens trägt der uns erhaltene Lukaskommentar im Gegensatz zu den übrigen Schrifterklärungen *Bonaventuras* ein ganz charakteristisches Merkmal dieser Anfängerkommentare: Es fehlen die Quästionen mit ihren Determinationen. Denn determinieren, eine Frage autoritativ lösen, war ein Vorrecht der Magistri. Schon die Herausgeber[1]) haben auf diesen Unterschied hingewiesen; den Grund jedoch suchen sie darin, daß dieser Kommentar für die Praxis und den Gebrauch der Prediger bestimmt gewesen sei. Diese Erklärung ist auch wohl insofern richtig, als der uns vorliegende Kommentar wahrscheinlich nicht der unmittelbare Niederschlag der gehaltenen Vorlesung, sondern eine spätere Erweiterung ist. (Zu diesen Erweiterungen dürften vor allem der neben dem Litteralsinn vielfach angegebene mystische Sinn und die aszetischen Anwendungen gehören.) Anderseits zeigt er in den Einteilungen, dem Heranziehen der zahlreichen Parallelstellen, dem Fehlen der eingestreuten Quästionen, völlig das Gepräge der Anfängerkommentare, wobei allerdings der Anfänger in unserem Falle ein *Bonaventura* ist.

Aber deutet nicht *Salimbene* an, daß *Bonaventura* zu gleicher Zeit wenigstens die Sentenzen las, wenn er fortfährt: „Et super Sentencias IIII^or^ libros fecit, qui usque in hodiernum diem utiles et solemnes habentur"? M. E. folgt aus dieser Angabe nur das eine, daß *B.* im Laufe der nächsten Jahre auch über die Sentenzen las. Wir haben hier den typischen Fall mittelalterlicher und späterer Chronisten vor uns: Der Erzähler knüpft an ein Datum an und berichtet dann spätere Ereignisse, die mit dem Berichteten in irgendwelcher Beziehung stehen.

---

[1]) Op. omn. VII, IX.

Ein weiterer Einwand könnte erhoben werden. Nach *Bessa* hat *B.* erst um 1251 mit der öffentlichen Vorlesung über die Sentenzen begonnen. Wie konnte er da bereits 1248 Baccalaureus biblicus werden? Es ist zu erwidern: Über die Dauer, welche diese biblischen Vorlesungen der Baccalaurei in jener ältesten Zeit haben, besitzen wir überhaupt keine sicheren Nachrichten, ebensowenig wie über die Dauer der Sentenzenvorlesungen. Ferner ist eine andere Möglichkeit wohl zu erwägen: *B.* stand 1248/49 in dem sehr jugendlichen Alter von 27/28 Jahren. Da nun der Orden nur einen öffentlichen Lehrstuhl zu vergeben hatte, so liegt es nahe, daß er, wie dies in späteren Zeiten bei den Kandidaten häufig der Fall war, das eine oder andere Jahr auf den weiteren Schritt, die öffentliche Sentenzenvorlesung, warten mußte.

Für Mai 1248 ist *Wilhelm von Melitona* als „magister regens" nachweisbar[1]). Da anscheinend noch bis in das Jahr 1248 hinein *Odo Rigaldi* den Lehrstuhl der Franziskaner innehatte, so ist es wahrscheinlich, das *Wilhelm* wenigstens auch noch im Schuljahr 1248/49 magister actu regens war[2]). Außerdem kennen wir aus jener Zeit noch zwei andere Lehrer, die *Bonaventura* in der öffentlichen Lehrtätigkeit vorangingen, einen Frater *Odo Rooni,* der möglicherweise mit dem im gleichen Talmuddekret vom 15. Mai 1248 genannten „bonus vir" Frater *Odo de Romaco* identisch ist, und den Gegner *Wilhelms von St. Amour, Bertrand Strabo von Bayonne,* der für 1251 als magister regens nachweisbar ist[3]).

Eine letze ernstere Schwierigkeit lautet: Konnte denn *B.* noch um 1254 Magister werden, wie dies der Bericht *Bessas* fordert, da doch die Fakultät bereits im Streit mit den Mendikanten lag? Hier ist wohl zu beachten, daß in der ersten Phase des Streites die Dominikaner durchaus im Vordergrund standen.

[1]) *Denifle-Chatelain* I 210 n. 178.

[2]) *Denifle-Chatelein* A. 4.

[3]) Von beiden fand *Ehrle* in Cod. 15702 der Pariser Nationalbibliothek die Prinzipien der Erklärungen zu den Sentenzen. *Rooni* wird auch in Cod. Par. 15652 f 88v genannt. Zur Datierung *Strabos* vgl. *F. Pelster,* Thomas von York O. F. M. als Verfasser des Traktats „Manus, quae contra omnipotentem tenditur": Arch. Franc. Hist. 15 (1922) 8.

Das hauptsächliche Streitobjekt in der ersten Periode des Kampfes war nämlich das Recht, zwei Lehrstühle an der Universität zu besetzen. Und diese Frage ging so gut wie ausschließlich die Dominikaner an, welche Anspruch auf zwei Professuren erhoben. Der Magister aus dem Franziskanerorden war freilich 1253 vorübergehend mit der Universität in Konflikt geraten, weil er nicht wie die Lehrer aus dem Weltklerus infolge eines an Schülern der Universität begangenen Verbrechens die Vorlesungen aussetzen wollte[1]). Aber noch im gleichen Jahre wurde der Streit zwischen Universität und Franziskanern beigelegt. Schon am 1. Juli 1253 hatte Innozenz IV die Wiederaufnahme der Mendikanten verlangt[2]). Am 26. August 1253 folgte die Forderung, die Mendikanten nicht weiter zn belästigen und die Ausführung eines neuen Statuts bis zur Entscheidung des Streites durch den päpstlichen Stuhl auf ein Jahr zu suspendieren[3]). Daß diesem Verlangen inbezug auf die Franziskaner Folge geleistet wurde, wissen wir einmal aus *Salimbene*[4]). Dieser erzählt zum Jahr 1253, daß der Ordensgeneral *Johann von Parma* in öffentlicher Erklärung sich und seine Untergebenen den Bestimmungen der Universität unterwarf. Ferner bezeugt die Universität in ihrem großen Kampfschreiben an die Prälaten, Kapitel und Scholaren vom 4. Februar 1254 ausdrücklich, daß nur die Dominikaner noch Widerstand leisteten[5]). Das Gleiche ergibt sich daraus, daß Alexander IV in der Bulle „Quasi lignum vitae“[6]) vom 14. April 1255 nur die Wiedereinsetzung der beiden Dominikanerlehrer *Bonushomo* und *Helyas* fordert. Von den Franziskanern war also niemand ausgeschlossen.

Es besteht also durchaus die Möglichkeit, daß *Bonaventura* in der Zeit von etwa Ende 1253 bis Anfang 1255 die Lizenz erhielt und in die Gemeinschaft der Universität aufgenommen wurde. Dies ist aber gerade jener Zeit-

---

[1]) *Denifle-Chatelain* I 242 n. 219.

[2]) A. a. O. I 247 n. 222.

[3]) A. a. O. 250 n. 225.

[4]) Chronica: MGh Script. 32,299.

[5]) *Denifle-Chatelain* I 254 n. 230: „Cui statuto fratres predicatorum totis viribus resistunt, et adhuc soli, quantum in ipsis est, renituntur“. Daß eine Versöhnung mit den Franziskanern eingetreten ist, ergibt sich auch daraus, daß selbst bei Erwähnung der Ereignisse, bei welchen die Franziskaner mit den Predigern gemeinsame Sache gemacht hatten, nur die letzteren ausdrücklich genannt werden, während die ersten unter der Hülle der „adherentes“ geborgen bleiben.

[6]) A. a. O. 280 n. 247.

raum, in welchen nach *Bernard v. Bessa* der Beginn des Magisteriums zu verlegen ist.

Wie konnte aber, wenn *Bonaventura* bereits um 1254 Lizenz und Aufnahme erhielt, Alexander IV noch am 23. Oktober 1256 von den beiden Magistri *Odo von Douai* und *Christian von Beauvais* verlangen, daß sie neben *Thomas* auch *Bonaventura* als Magistri aufnähmen und zu Paris dafür sorgten, daß auch andere Lehrer und Schüler ihrem Beispiel folgten?[1]) Wie konnte er noch am 2. Oktober 1257 verlangen, daß die Erklärung der beiden Magistri zu Paris öffentlich wiederholt werde?[2]) M. W. war

[1]) A. a. O. 339 n. 293.

[2]) A. a. O. 369 n. 320. *Christian v. Beauvais* hatte bereits am 15. und 27. August des gleichen Jahres im Hause der Franziskaner zu Paris seine Erklärungen von Anagni wiederholt (a. a. O. 366 n. 317). Ob das Gleiche von *Odo von Douai* gilt oder ob er noch im Rückstand war, entzieht sich unserer Kenntnis, da sein Widerruf verloren ist. Wenig glücklich ist in diesem Punkt die Darstellung der Herausgeber (Op. omn. X 46). Das Schreiben vom 2. Oktober 1257 ist nicht die peremptorische Bulle, auf welche hin die Universität sich für besiegt ansah und die Magistri beider Orden ohne den früher geforderten Eid wieder aufnahm; es ist nur eine an den Bischof von Paris gerichtete Mitteilung, welche die öffentliche Erneuerung des Widerrufs der beiden neben *Wilhelm v. St. Amour* am meisten bloßgestellten Magistri verlangte. Das peremptorische Schreiben wenigstens in Sachen des Dominikanerstreites ist vielmehr der Brief vom 12. Mai 1257 (*Denifle-Chatelain* I 354—356 n. 309), in dem alle Einsprüche und Appellationen gegen die Bulle „Quasi lignum vite" endgültig verworfen werden. Aus dem Schreiben geht übrigens hervor, daß die Universität nur gegen die Anwendung auf die Dominikaner wegen eines mit diesen geschlossenen Vergleiches appelliert hatte. Es scheint also, daß zwischen Universität und Franziskanern wieder Frieden herrschte und der Franziskanermagister bereits seine Aufnahme in den Lehrkörper gefunden hatte. Der öffentliche Akt der Aufnahme, welchen die Herausgeber (Op. omn. X 46) im Anschluß an *Panfilo* und *Sbaralea* auf den 23. Oktober 1257 verlegen und mit welchem sie den Streit endigen lassen, ist ohne dokumentarische Grundlage. Er dürfte seine Entstehung einer falschen Datierung der zu Anagni am 23. Oktober 1256 (!) (*Denifle-Chatelain* I 338—340 n. 293) von *Odo v. Douai* und *Christian v. Beauvais* abgegebenen Erklärung verdanken.

es bisher allgemeine Auffassung, daß es sich bei der Aufnahme in den Lehrkörper der Universität, von welcher in diesen Dokumenten die Rede ist, um eine Erstaufnahme handle. Für *Thomas* ist dies auch zweifellos richtig. Es folgt dies einmal daraus, daß die Dominikaner seit 1253 ausgeschlossen waren, dann auch aus dem Umstand, daß *Thomas* erst Anfang 1256 vom Pariser Kanzler die Lizenz erhielt[1]), also an einem Zeitpunkt, an dem die Erbitterung im Streit auf das höchste gestiegen war.

Anders liegen die Verhältnisse bei *Bonaventura*. Für ihn besitzen wir keine den Nachrichten über *Thomas* ähnliche Angaben. Die Behauptung, daß es sich auch bei ihm um eine erste Aufnahme handelt, kann sich einzig auf die Deutung des Wortes „recipere" als erstes Aufnehmen stützen[2]). „Recipere" besagt aber einfachhin

[1]) A. a. O. I 307 n. 270. Vgl. auch 321 n. 280.

[2]) In der Erklärung zu Anagni vom 23. Oktober 1256 (a. a. O. 339 n. 293) müssen die beiden Magistri sich verpflichten, „quod fratres praedicatores et minores Parisius degentes, magistros et auditores eorum et specialiter ac nominatim fratres *Thomam de Aquino* de ordine praedicatorum et *Bonaventuram* de ordine minorum doctores theologie ex tunc, quantum in eis esset, in societatem scolasticam et ad Universitatem Parisiensem reciperent et expresse doctores ipsos reciperent ut magistros et quod, cum Parisius fuerint, faciant publice illud idem ipsosque iuxta ordinationem predictam ab Universitate seu magistris et scolaribus Parisius commorantibus procurent recipi bona fide et contra predicta nunquam prestent consilium vel assensum". Vgl. a. a. O. 356 n. 309, 360 n. 312, 366 n. 317. Dieses Schreiben ist auch für die Klärung des Unterschiedes zwischen Lizentiat und Magister von Wert. Durch das Lizentiat, welches der Kanzler im Auftrage des Bischofs und in letzter Linie des Papstes erteilte, wurde der Baccalaureus doctor theologiae, d. h. er erhielt das Recht, öffentlich die hl. Wissenschaften zu lehren. Durch die Aufnahme wurde der Lizentiat Magister der Universität, d. h. die Universität gestattete, daß er als ihr Mitglied und in ihr die Theologie vortrug. Ein ähnlicher Unterschied muß zu jener Zeit wenigstens, was m. W. bisher nicht beachtet ist, zwischen dem „bachellarius in artibus inceptus" und dem magister artium actu regens bestanden haben. Ersterer hatte die Vollmacht, die Funktionen eines Magisters auszuüben; er war aber noch nicht eigentliches Mitglied des Lehrkörpers. Vgl. *Denifle-Chatelain* I 227—230 n. 201 und 230—232 n. 202.

aufnehmen; ob diese Aufnahme eine erste ist oder eine Wiederaufnahme, muß sich aus den Begleitumständen ergeben. Bei *Thomas* handelte es sich nach dem Gesagten um eine Erstaufnahme. In andern Fällen ist recipere dem Zusammenhang nach gleichbedeutend mit Wiederaufnahme[1]). Aus dem Wort selbst läßt sich also nichts folgern. Und da bei *B.* der unmittelbare Zusammenhang weder für die eine noch für die andere Möglichkeit entscheidend ins Gewicht fällt, so ist der Sinn der Stelle anderweitig festzustellen.

Der positiven Angabe des im übrigen durchaus glaubwürdigen *Bernard v. Bessa*, nach der der Doctor seraphicus um 1254 den Grad eines Magisters der Theologie erlangte, dürfte demnach keine ernste Schwierigkeit gegenüberstehen. Wir haben also keinen Grund, an ihrer Richtigkeit zu zweifeln.

Ich gehe noch einen Schritt weiter: Es sind auch abgesehen vom Zeugnis *Bernards* durchaus triftige Gründe dafür vorhanden, daß *B.* bereits vor 1256 die Magisterwürde erlangt hatte.

B., der anfangs Februar 1257 zum Generalminister erwählt wurde, hat seine Lehrtätigkeit, die mit dem neuen Amt unvereinbar war, jedenfalls nicht über den Sommer 1257 hinaus fortgesetzt[2]). Es scheint aber un-

[1]) *Alexander* sagt im Schreiben vom 10. Dezember 1255 mit Bezug auf die beiden ausgeschlossenen Dominikanermagistri *Bonushomo* und *Elias*: „de mandato, quo dilectos filios fratres ordinis predicatorum Parisius in theologica facultate regentes in magistrorum consortium et Universitatis collegium recipi mandabamus". (*Denifle-Chatelain* I 300 n. 262). Ferner: „si inveneritis, quod prefatus magister G[*uilelmus de Sancto Amore*] vel aliqui magistri Parisienses in theologica facultate dictos magistros fratrum ad magistrorum consortium infra quindecim dies post receptionem supradicti mandati nostri vel quod ipsi et alii magistri et scolares Parisienses eosdem fratres et ipsorum scolares ad Universitates collegium iuxta predictorum mandati et ordinationis tenores minime recepissent, dictos magistros theologie ab officiis et beneficiis denuntietis et faciatis denunciari suspensos".

[2]) Es scheint, daß *B.* sich nicht vor endgültiger Beilegung des ganzen Streites völlig vom Lehrstuhl zurückzog, da *Christian von*

möglich, daß er in dem einen Jahre 1256 all die Schriften verfaßte, welche der Zeit des Magisteriums ihren Ursprung verdanken. Es sind dies, wie sich zum Unterschied von der Erklärung des Lukasevangeliums aus den zahlreich eingestreuten Fragen ergibt, die Schriftkommentare zu Ecclesiastes, dem Buch der Weisheit und dem Johannesevangelium[1]). Gleichfalls entstammen dieser Zeit die großen Quaestiones disputatae De scientia Christi, De mysterio trinitatis, De perfectione evangelica. Denn Disputationen zu veranstalten, Fragen zu „determinieren" war ein Vorrecht der Magistri. All diese Arbeiten aber in ein einziges Jahr zu verlegen, scheint selbst bei einem *B.* zu viel.

Endlich besitzen wir ein positives Zeugnis, daß *B.* bereits 1255 oder spätestens zu Anfang 1256 als Magister angesehen wurde. Es disputierte gegen *Wilhelm v. St. Amour* über die Bettelarmut. Die Umstände lassen es nicht zu, wie die Herausgeber m. E. mit vollem Recht bemerken, daß diese Disputation später als Ende 1255 oder Anfang 1256 gehalten wurde[2]). Schon die Disputation verrät den Magister. *Fidelis a Fanna* war aber so glücklich, in Cod. 103 des Christ College zu Cambridge eine Reportatio dieser Quästion und die Antworten des *Wilhelm v. St. Amour* auf die von *B.* angeführten Gründe wieder aufzufinden[3]). Wenngleich die Hs jüngeren Datums ist,

Beauvais ihn noch, wie bereits S. 526 A. 2 gesagt wurde, im August 1257 als magister regens anerkannte. Nach den Herausgebern (Op. omn. X 48) mußte er aber bereits im Sommer 1257 wegen der gegen seinen Amtsvorgänger *Johannes v. Parma* erhobenen Anklagen nach Italien reisen. Die von ihnen für Herbst 1257 angesetzte Rückkehr nach Paris stützt sich allein auf die völlig unbewiesene Aufnahme in den Lehrkörper am 23. Oktober 1257. Im Gegenteil spricht die Anzahl päpstlicher Schreiben und Privilegien, die *B.* von Oktober bis Dezember dieses Jahres erhielt (a. a. O. 52), vielmehr dafür, daß er zu dieser Zeit in Italien und auch am päpstlichen Hof zu Viterbo weilte. So wäre auch die rege Tätigkeit, welche der päpstliche Stuhl für die Mendikanten zu Paris entfaltete, gut erklärt.

[1]) Zur Begründung vgl. neben dem bereits S. 523 über das Lukasevangelium Gesagten *H. Denifle*, Revue Thomiste 2 (1894) 155 f.

[2]) Op. omn. V, VII. [3]) A. a. O.

so verrät sie sich doch unzweideutig als getreue Abschrift einer gleichzeitigen Quelle. Das Reportatum schließt aber mit den Worten: „Hanc questionem determinavit magister *Bonaventura* de ordine fratrum minorum secundum quod a quodam clerico potuit reportari“.

Wenn somit auch durchaus positive Gründe für die Richtigkeit der Angaben *Bernards* sprechen, so dürfen wir nunmehr sagen: *B.* trat um 1244 in den Orden ein; 1248 wurde er vom Ordensgeneral beauftragt, in der Franziskanerschule Vorlesungen zu halten. Er begann mit der Erklärung des Lukasevangeliums, der etwa im Herbst 1250 öffentliche Vorlesungen über die Sentenzen folgten. Ende 1253 oder zu Anfang 1254[1]) erlangte er die Magisterwürde. Als sich nach Erscheinen der Bulle „Quasi lignum vite“ vom 14. April 1255 und dem Kriegsmanifest der Magistri vom 2. Oktober 1255 der Streit auf das schärfste zuspitzte, wurde auch *B.* wegen seines Gehorsams gegen die päpstlichen Verordnungen von der Universität ausgeschlossen. Seine Wiederaufnahme ist jedenfalls geraume Zeit vor dem 12. Mai 1257 erfolgt. Wahrscheinlich aber hatte er sich bereits März 1256[2]), als unter Mithilfe des Franziskanererzbischofs *Odo Rigaldus* ein Vergleich zwischen Universität und Dominikanern zustande kam, wenigstens mit dem größten Teil der Lehrer ausgesöhnt[3]); wenn-

[1]) Dieser Zeitpunkt ist gewählt, weil nach den oben angeführten Dokumenten gerade damals Friede zwischen Universität und Franziskanern herrschte. Es ist also im Berichte *Bessas* (S. 517) wohl „XIII“ dem „XII°“ für den Beginn des Generalates vorzuziehen.

[2]) *Denifle-Chatelain* I 304 n. 268. Da nur die Dominikaner und ihre Schüler einen eigenen Verband bilden sollten, so verblieben die Franziskaner bei der Universität. Das Schreiben ist so gehalten, als bestände zwischen Franziskanern und Universität kein Streit. Da die Religiosen und die Kanoniker im Gegensatz zu den Magistern aus dem Weltklerus sofort Schüler aus dem Dominikanerorden aufnehmen können, haben diese offenbar sich nicht eidlich verpflichtet, den Mitgliedern des Predigerordens die Aufnahme zu verweigern. Diese Bemerkung ist deshalb wichtig, weil sie zeigt, daß nicht der geschlossene Lehrkörper gegen die Dominikaner stand.

[3]) Selbst für die Dominikaner war nach dem Vergleich eine gewisse Beruhigung eingetreten, wie der Ordensgeneral Humbert von

gleich die Rädelsführer *Wilhelm v. St. Amour, Odo v. Douai* und *Christian v. Beauvais* allem Anschein nach später noch bei ihrem Widerstand verharrten. Die letzte Phase des Streites spielt nur zwischen den Dominikanern und der Universität[1]).

Wenn die vorgelegten Beweise vor der Kritik standhalten, so ergeben sich mit guter Wahrscheinlichkeit zwei Folgerungen, die für die Lernjahre *Bonaventuras* ihre Bedeutung haben. *Franz v. Fabriano* sagt in seinem Zeugnis: „Vir sanctus et iustus et rectus ac timens Deum, consummatus in artibus apud Parisius et post ingressum ipsius in ordinem magister effectus in sacra theologia, licentiatus sub magistro Alexandro . . .“ Der erste Teil dieses Zeugnisses ist m. W. bisher völlig vernachlässigt. Allerdings, wenn *B.* 1238 in Italien als Knabe von 17 Jahren in den Orden eintrat, so ist damit die Haltlosigkeit dieser Nachricht von selbst gegeben; denn schon damals for-

Romano in seinem Schreiben vom Juni 1256 (*Denifle-Chatelain* I 318 n. 279) ausdrücklich hervorhebt. Das Schreiben Humberts an den Prior und die Brüder von Orléans dürfte mit Anfang April 1256 zu spät angesetzt sein. Es schildert Zustände, wie sie vor dem Vergleich zu Ende 1255 oder Anfang 1256 an der Universtität herrschten. Bei dem päpstlichen Schreiben vom 12. April 1256 (a. a. O. 314 n. 275) ist gleichfalls zu beachten, daß die berührten Vorgänge um einige Monate zurückliegen.

[1]) Es wäre m. E. unrichtig, wollte man aus dem Schreiben Alexanders IV vom 27. Juni 1256 (a. a. O. 323 n. 281) schließen, daß noch damals die Universität sämtliche Religiosen ausschloß. Alexander stellt nur das allgemeine Prinzip auf, alle Religiosen seien unter den gewöhnlichen Umständen aufzunehmen. Anlaß dazu, auch die Franziskaner zu erwähnen, war damit gegeben, daß die am gleichen Tage auf das schärfste verurteilten, bereits mehrfach genannten Rädelsführer (a. a. O. 324—326) hartnäckig auf ihrer Nichtanerkennung *B.s* bestanden, während ein großer Teil der übrigen Lehrer mit Berufung auf den Vergleich vom 1. März 1256 nur die Dominikaner nicht anerkennen wollte. (Vgl. das päpstliche Schreiben vom 14. Juli 1257 a. a. O. 359 n. 312). — Wie mir scheint, war es ein Fehler mancher Darstellungen des Streites, daß man nicht bei jedem einzelnen Punkte die Sache der Dominikaner von jener der Franziskaner scharf unterschied.

derte Pariser Brauch für den Magister artium ein Alter von 19–20 Jahren[1]). Wenn aber *B.* erst 1244 als junger Mann von 23 Jahren die Welt verließ, so besteht kein Grund, den Bericht des *Fabriano* in diesem Punkte anzuzweifeln. *B.* hätte also zu Paris die artes studiert und, da er „consummatus" genannt wird, auch den Magistergrad erlangt.

Unter dieser Voraussetzung ergibt sich ein anderer Ausblick. Warum nennt *B.* den *Alexander v. Hales* mit solcher Innigkeit zweimal[2]) nicht nur „magister meus", sondern auch „pater meus"? Eine gute, wenngleich nicht absolut notwendige Erklärung scheint mir folgende: Nach Vollendung der philosophischen Studien besuchte *Bonaventura* die Vorlesungen *Alexanders*. Durch diese und durch den vertrauten Verkehr mit dem gefeierten Lehrer wird die Liebe zur Stiftung des hl. *Franz*, welche durch die wunderbare Heilung in früher Jugend bereits entzündet war, so stark, daß er sich zum Verlassen einer glänzenden Laufbahn entschließt, um arm und demütig dem Heiland zu folgen. *Alexander* ist nicht nur der Lehrer, der ihn zu den Quellen der Wahrheit geführt, er ist der Vater, der ihm ein neues Leben geschenkt hat.

[1]) Die natio anglicana schärft zu Anfang 1252 (a. a. O. 228 n. 201) ihren Mitgliedern ein: „Bachellarius autem licentiandus ad determinandum in artibus Parisius sit viginti annorum vel adminus vicesimum annum sit ingressus".

[2]) Vgl. S. 501 A. 1.

Das Kontrastbild in der Bibel

Von Urban Holzmeister S. J.—Innsbruck

Seitdem *Adolf Jülicher* mit verwegener Hand in die kostbaren Schätze der evangelischen Gleichnisse hineingegriffen und gerade manches Prachtstück unvergleichlicher Erzählungskunst dem Heiland streitig gemacht hat, sind die biblischen Bilderreden von der gläubigen Forschung in erhöhtem Maße beachtet und erläutert worden.

Den drei leider längst vergriffenen Auflagen von *L. Fonck*, Die Parabeln des Herrn im Evangelium[1]), trat zur Seite das Werk von *C. A. Bugge*, Die Haupt-Parabeln Jesu[2]). Ihm folgte das bei aller Kürze reichhaltige Büchlein von *M. Meinertz*, Die Gleichnisse Jesu[3]). Namentlich hat *D. Buzy* die allgemeinen Vorfragen zur Parabelerklärung eingehend erörtert[4]). Dabei verfolgt er aufmerksam die Linien, welche diese Lehrerzählungen der Evangelien verbinden sowohl nach rückwärts mit dem alttestamentlichen mašal und der παραβολή des *Aristoteles* als auch nach vorwärts mit den rabbinischen Gleichnissen. Hierin hat ihm *Paul Fiebig*[5]) verständnisvoll vorgearbeitet. — Von älteren Werken sei namentlich verwiesen auf die zwei mächtigen Bände der im gläubigen Sinne gehaltenen Erklärung des Holländers *Van Koetsveld*[6]).

Allein in einem Punkte scheinen diese sorgsamen Untersuchungen einer kleinen Ergänzung zu bedürfen.

---

[1]) Innsbruck 1901. 1904. 1909.

[2]) Gießen 1903.

[3]) Bibl. Zeitfragen VIII 3. 4. Münster 1916; vgl. diese Zeitschr. 42 (1918) 149—52.

[4]) Introduction aux paraboles évangéliques, Paris 1912.

[5]) Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu, Tübingen 1904.

[6]) De Glijkenissen van den Zaligmacher, Schoonhaven 1863 f.

Es findet sich nämlich im Buche der Bücher eine Reihe von Bilderreden, welche meines Wissens bisher noch nicht einer darstellenden Sichtung unterzogen wurden. Doch wird sich ein Überblick über sie lohnen, wenn sie auch im Vergleiche mit den bisher dargestellten Gleichnissen nur eine untergeordnete Bedeutung besitzen.

Die genannten Forscher beschränkten sich auf die vier Bilderreden des Vergleiches und der Metapher, der Parabel und der Allegorie, denen allen ein gemeinsames Element zukommt: sie wollen eine geistige oder gar übernatürliche und darum unserem Erkennen fernliegende Wahrheit dadurch erläutern, daß sie ein ihr ähnliches Bild unserem sinnlichen Erkennen entnehmen und an ihm die übersinnliche Wahrheit veranschaulichen. Allein die Ähnlichkeit ist bekanntlich keineswegs das einzige Mittel, uns ins Reich des Übersinnlichen emporzuführen; auch der Gegensatz zu einer aus der sinnlichen Erkenntnis bekannten Größe leistet hiezu treffliche Dienste.

Schon *Augustinus* verweist[1]) darauf, „quemadmodum a contrariis notis sic pleraque intellegantur ignota". Viele Ausdrücke, mit denen wir Gott und seine Eigenschaften bezeichnen, drücken in sich einen derartigen Gegensatz aus: „unendlich, unerschaffen, unbegreiflich"; ja, was wir mit „Geist" und „geistig" bezeichnen, ist in sich ein durch Negation von etwas Bekanntem gebildeter Begriff.

Was nun schon in einzelnen Worten enthalten ist, das kann eine Erweiterung finden durch einen Vergleich, der auf negativer Basis sich aufbaut, und zu einer selbstständigen Rede sich weiter entwickeln.

Mt 11,7 f = Lk 7,24 f wird Johannes der Täufer ebenso wahrheitsgetreu als anschaulich durch das Bild des schwankenden Schilfrohres geschildert, mit dem er nichts gemein hat, wie er Is 40,3—5 Lk 3, 4—6 uns lebendig vor Augen tritt als der königliche Herold, nach dessen allbekanntem Bilde das seine entworfen wird.

Für diese Literaturgattung sei in Ermanglung eines deutschen Fachausdruckes der Name „Kontrastbild" vorgeschlagen.

Nur ganz unvollkommene Ansätze von Verweisen und Sammlungen liegen vor. Einzelne Beispiele finden sich in *J. Jungmanns*

[1]) De Genesi ad literam 8,16, 34 ML 34,385.

Theorie der geistlichen Beredsamkeit[1]). — *P. Fiebig* bringt S. 64—72 aus der Mechiltha 8 Beispiele von „Verdeutlichung durch Verschiedenheit": Bild- und Sachhälfte stehen in einem gegensätzlichen Verhältnis. Sie sind schon äußerlich leicht kenntlich gemacht durch die den zweiten Teil einführende Formel: „So ist es hier [bei Gott] nicht, vielmehr . . ." Den zwei reichhaltigen Werken von *A. Wünsche*[2]) konnte wohl manches Beispiel, aber keine zusammenstellende Übersicht entnommen werden. Auch das sonst so gründliche Werk von *Ed. König*[3]) versagt in diesem Punkte.

Eine Andeutung von dieser Gattung der Bilderreden finden wir beim hl. *Augustinus*, wenn er von „parabolae ex dissimilitudine" redet: „Parabolas Dominus aut secundum similitudinem aliquam ponit . . . aut ex ipsa dissimilitudine aliquid probat"[4]). Allein mit Recht bemerkt *L. Fonck* ([3]45), daß in den vom hl. Lehrer verwendeten 4 Beispielen nur ein argumentum a minore ad maius vorliegt (Mt 6,30 Gottes Sorge für die Lilien; die Parabeln vom ungerechten Verwalter und Richter; der Freund in der Nacht). Ausdrücklich bemerkt der hl. Lehrer, daß bei ihnen die Einführungsformel nicht lauten würde: „sicut illud, ita et illud", sondern: „si illud, quanto magis illud" oder: „si non illud, quanto minus illud".

Vielleicht liegt der Grund, warum diese Literaturgattung so wenig Beachtung fand, in dem Umstand, daß jedes Kontrastbild ein primitives Gleichnis in sich schließt. Setzt doch jeder Gegensatz wesentlich in den sich gegenüberstehenden Dingen eine generelle Ähnlichkeit voraus, auf deren Hintergrund er sich umso deutlicher abhebt. Darum wurden manche der hieher gehörigen Stücke unter die Gleichnisse eingereiht (vgl. n. 3. 19. 22. 23).

Die folgenden Ausführungen sollen ein erster Versuch sein, das hieher gehörige Material zu sammeln und zu sichten; fürs Alte Testament mußte von Anfang an auf Vollständigkeit verzichtet werden.

§ 1. Begriff und Einteilung des Kontrastbildes

Die einfache Nominaldefinition ergibt, daß unter dem biblischen Kontrastbilde eine Rede zu verstehen ist, in der

[1]) I[3] S. 228—31; 374 f. 4. Aufl. von *M. Gatterer*, 157—9; 253.

[2]) Die Schönheit der Bibel [I], Leipzig 1906; Die Bildersprache des Alten Testamentes, ebd. 1906.

[3]) Stilistik, Rhetorik und Poetik in Bezug auf die biblische Literatur komparativisch dargestellt, Leipzig 1900.

[4]) Quaestiones evang. 2,45 ML 35,1358.

eine übersinnliche, gewöhnlich übernatürliche Wahrheit durch den Gegensatz zu einem aus der Sinneserkenntnis bekannten Vorgang erläutert wird.

Den Ausgangspunkt bietet hier wie bei jeder Bilderrede der Vergleich. In ihm wird eine fernliegende Wahrheit dadurch unserem Verständnis nähergebracht, daß ihr eine möglichst klare, gewöhnlich der Erfahrung entnommene Tatsache zur Seite gestellt wird. Wenn nun diese Gegenüberstellung auf dem Prinzip der Ähnlichkeit beruht, so kann ein derartiger Vergleich bekanntlich sowohl eine Verkürzung als auch eine Erweiterung erfahren. Das erste liegt vor, wenn der Name des Bildes für den des Gegenstandes selbst eingesetzt wird, was in der Metapher geschieht. Man vergleiche Apc 5,5 „der Löwe vom Stamme Juda" und den Ausdruck vom „leuchtenden Lichte" der guten Werke Mt 5,16. Eine Erweiterung erfolgt, wenn die Bildhälfte zu einem vollständigen Satze ausgebaut wird; bekanntlich ist sie im Vergleiche entweder ein bloßer Satzteil wie Lk 10,18: („ich sah den Satan wie einen vom Himmel fallenden Blitz") oder nur ein abhängiger Vergleichungssatz, z. B. Mt 23,37 Lk 13,34: „Jerusalem . . . wie oft wollte ich deine Kinder sammeln wie eine Henne ihre Küchlein unter ihre Flügel sammelt"[1]), vgl. Mt 25,32. — Ist das Bild in einem vollständigen Satz oder in einer Reihe von Sätzen vorgelegt, so kann eine doppelte Möglichkeit eintreffen: wir haben eine Fabel vor uns, wenn die Lehre der natürlichen Ordnung angehört; wird aber eine dem übernatürlichen Gebiete entnommene Lehre erläutert, so ist die Rede als Parabel zu bezeichnen.

Wenn wir endlich Bild und Wahrheit nicht nebeneinander vorgelegt erhalten, sondern beides dadurch ineinander verschoben ist, daß mehrere vom Bilde genommene Ausdrücke gleich für die Wahrheit eingesetzt wurden, so ist eine Allegorie gebildet.

[1]) *Van Koetsveld* behandelt diesen Vers unter den Gleichnissen (n. 21 I p. 277).

Mt 3,12 und Lk 3,17 ist fast gleichlautend eine Rede von Johannes dem Taufer überliefert: „Er [der kommende Messias] hat eine Wurfschaufel in seiner Hand und reinigt seine Tenne; den Weizen sammelt er in seine Vorratskammer, die Spreu aber verbrennt er in unauslöschlichem Feuer". Hier bezeichnen die 6 Ausdrücke Wurfschaufel, Tenne, Vorratskammer, Weizen, Spreu, Feuer nicht Dinge des gewöhnlichen Lebens, sondern Begriffe der übernatürlichen Ordnung; sie sind nicht im natürlichen, sondern in einem übertragenen Sinne zu nehmen[1].

Nach diesen Gesichtspunkten sind nun auch die Kontrastbilder einzuteilen. Die Hl. Schrift bietet uns Stücke, welche insofern an die Seite der biblischen Parabeln treten, als sie in einem vollständigen Satze die von der Lehre reinlich geschiedene Bildhälfte vorlegen. An ihnen (§ 2) ist am leichtesten Wesen und Bedeutung des Kontrastbildes zu erkennen. Jene Stücke, welche allegorisch aufgebaut sind, seien als § 3 angeschlossen. Natürlich kommen einfache Metaphern beim Kontrastbilde nicht in Frage, weil der Name des gegenteiligen Begriffes nicht für die Wahrheit eingesetzt werden kann. Indes begegnen uns nicht selten Adjektive, namentlich solche von negativer Form, deren Bildung auf einen Kontrast zurückgeht. Sie finden sich besonders in den parabolischen oder allegorischen Bilderreden, in denen neben der Ähnlichkeit auch auf den Gegensatz aufmerksam gemacht wird (§ 4). Gerade durch eine scharfe Betonung dessen, was Gleichnis und was Kontrastbild ist, können meines Erachtens manche Parabeln noch besser erklärt werden und alte Schwierigkeiten der Parabelerklärung eine befriedigende Lösung finden im Sinne der kirchlichen Lehre von der Irrtumslosigkeit der Bibel.

Hier ist noch ein Wort vorauszusenden über das Bild, auf dem jede Bilderrede sich aufbaut. Dabei sind einige Gesichtspunkte, welche in der Parabelerklärung wohl zu wenig hervorgehoben werden, fürs Kontrastbild besonders scharf zu betonen.

[1] Unrichtig *J. Sickenberger,* Leben Jesu III. Bibl. Zeitfragen X 4/6 37. Vgl. unten S. 563.

Ein Blick sowohl in die Gleichnisse des Herrn als auch auf die profanen Bilderreden zeigt, daß stets eine der sichtbaren Welt angehörige Handlung als Mittel zur Darstellung verwendet wird. Wohl erscheint mitunter ein Gegenstand (z. B. ein Schatz, ein Feigenbaum) oder eine Person (der Hausvater) als Bild uns vorgeführt. Allein man findet, daß das Tertium comparationis stets in einer Handlung zu suchen ist, die von dem genannten Subjekt oder an ihm vorgenommen wird (z. B. das Vorgehen des Finders von Schatz oder Perle, das Schicksal, welches dem unfruchtbaren Feigenbaume bevorsteht). Dies entspricht der praktischen, direkt auf das moralische Handeln des freien Menschen hinstrebenden Bedeutung all dieser Lehrerzählungen, einerlei, ob sie wie die Fabel eine rein natürliche Ehrbarkeit empfehlen oder wie die Parabel und die biblische Allegorie das übernatürliche Handeln der Bürger des Gottesreiches beeinflußen wollen.

Diese unserer Erfahrung entnommenen Bilder zerfallen nun nach einem doppelten Gesichtspunkt in vier Gruppen. Das eine unterscheidende Merkmal liegt darin, ob a) ein alltäglicher Vorgang, ein allgemeines Gesetz die Illustration liefert oder b) eine besondere, gewöhnlich erdichtete Geschichte; ersteres ist bekanntlich die παραβολή des *Aristoteles*, während er letzteres als λόγος = fabula bezeichnet[1]. — Der andere Unterschied besteht im Umstande, ob c) das Bild ein der natürlichen Ordnung entnommenes Gleichnis ist oder ob es schon d) in sich der Übernatur angehört.

Wenn a) der Heiland das Schicksal des Saatkorns auf dem vierfach verschiedenen Ackerlande beschreibt oder einen glücklichen Schatzfinder uns vorführt, wenn vor unseren Augen ein sprossender Baum oder zankende Kinder erscheinen, so kann jedermann die Wahrheit des Bildes durch seine tägliche Erfahrung überprüfen. b) In anderen Parabeln sollen wir etwas lernen aus einer außergewöhnlichen Geschichte, die vielleicht erdichtet ist, aber eine geistige Wahrheit klar veranschaulicht. Dieser Fall liegt vor z. B. im Gleichnis vom Unkraut und in den zwei Gastmahlparabeln, in der Erzählung von den Arbeitern im Weinberg und vom verlorenen Sohn.

Indes ist all diesen Fällen das eine gemeinsam, daß c) das Bild der natürlichen Ordnung angehört und darum als Gleichnis von der zu erläuternden übernatürlichen Wahrheit scharf geschieden ist. Anders steht es d) mit den vier lukanischen Beispielserzählungen[2]. Bei ihnen gehört bereits das Bild der übernatür-

[1]) Rhetorica 2,20 p. 1393 b.

[2]) 10,29—37 der barmherzige Samariter; 12,16—21 der reiche Tor; 16,19—31 der reiche Prasser und der arme Lazarus; 18,9—14 der Pharisäer und der Zöllner.

lichen Wahrheit an. Wir erhalten ja nicht ein Gleichnis vom unvernünftigen Sorgen und vom guten, beziehungsweise schlechten Beten, von hochherzigem Mitleid und empörender Gefühllosigkeit, sondern gleich je einen Fall der empfohlenen oder gerügten Handlungsweise. Dieser eine Fall unterscheidet sich von dem zu erläuternden Gesetze nur wie ein jedes Einzelwesen von seiner Gattung. Da aber zwei der genannten Erzählungen Lk 12,16 und 18,9 ausdrücklich als παραβολή bezeichnet werden, so sind sie in den Begriff der evangelischen Parabel mit einzubeziehen[1]).

Wesentlich einfacher gestaltet sich die Frage nach dem zur Illustrierung dienenden Vorgang beim Kontrastbild. Wir werden da keine eigens erdichteten Erzählungen, keine weit ausgeführten Schilderungen finden, wie sie etwa in der Parabel vom verlornen Sohn vorliegen. Vielmehr ist alles allbekannt, denn nur solche Vorgänge des täglichen Lebens bieten eine brauchbare Grundlage für ein Kontrastbild, die sich stets wiederholen und von jedermann überprüft werden können. Nur dadurch, daß etwas vom Natürlichen absticht, wird es als von diesem verschieden empfunden und entweder als widernatürlich abgelehnt, wenn es etwas Schlechtes ist, oder als übernatürlich angestaunt, wenn es ein göttliches oder von Gott eingegebenes Handeln ist. — Daraus ergibt sich weiters, daß die hier zu behandelnden Stücke fast durchwegs kurz sind und nur wenige (n. 12. 21) mehr als drei Verse einnehmen.

Angesichts der Tatsache, daß in den lukanischen Beispielserzählungen (S. 538 A. 2) ein bereits in sich übernatürliches Bild als παραβολή eingeführt wird, könnte man die Frage aufwerfen, ob nicht auch eine geschichtliche Beispielserzählung als Bilderrede zu bewerten und unter die Parabeln oder Kontrastbilder einzureihen ist. Tatsächlich führt *Bugge* (n. 27 f. S. 63) unter den Gleichnissen eine Doppelnummer auf: „Die Tage Noä“ (Mt 24,37—39; Lk 17,36) und „Die Tage

[1]) Wenn diese bei *Fonck* [3]S. 15 definiert wird: „Die Veranschaulichung einer übernatürlichen Wahrheit durch die Gegenüberstellung eines Gleichnisses in einer vollständigen Rede“, so wäre, damit die Definition nicht zu eng ist, statt „Gleichnis“ zu sagen: „eines aus dem Leben genommenen Bildes“ Auch *Buzy* gebraucht S. 25 einen zu speziellen Ausdruck: „. . . par la comparaison avec un object au un fait analogue“. Besser *Meinertz* S. 18. 25.

Lots" (Lk 17,28—32). Allein nirgends wird in der Hl. Schrift ein derartiges geschichtliches Beispiel als מָשָׁל oder παραβολή oder παροιμία eingeführt. Weder die Stücke aus dem weihevollen „Preise der Väter" (Eccli 44,1—50,23) erhalten eine derartige Bezeichnung noch die entsprechenden Stellen im ersten Macchabäerbuche (2,51—61); sie findet sich weder beim Worte: „denkt an das Weib des Lot" Lk 17,32 noch im herrlichen 11. Kapitel des Hebräerbriefes mit der „nubes testium" für den lebendigen Glauben. Auch die ansprechenden Beispiele für stilles Dulden und kräftiges Beten (Jac 5,10 f; 17 f) werden nicht mit diesem Ehrentitel geziert, der auch den 6 Beispielen Jud 5—7; 11 f (vgl. 2 Petr 2,4—9) nirgends gegeben wird. Der Grund liegt auf der Hand: die Parabel will veranschaulichen; darum verwendet sie einen aus der Anschauung bekannten Vorgang. Ein Beweis aus der Geschichte gehört formell einem ganz anderen Gebiete an, wie schon *Aristoteles* a. a. O. richtig betont.

Darum empfiehlt es sich auch nicht, Kontrastdarstellungen, die sich an geschichtliche Tatsachen anschließen, hier zu behandeln. Es scheiden somit aus sowohl Verbote, einem schlimmen Beispiel zu folgen: (Ps 94 [95] 7 f — Hebr 3,8 f: „Verhärtet eure Herzen nicht, wie [es] zu Massa und Meriba [geschah]") als auch Aussagen, welche mit Einzeltatsachen der Heilsgeschichte einen Gegensatz feststellen. Solche finden sich Jo 6,59: „[dieses Brot ist] nicht wie [jenes, das] eure Väter in der Wüste aßen, [worauf sie trotzdem] gestorben sind: [denn] wer dieses Brot ißt, wird in Ewigkeit leben". Jud 9 f wird den Gegnern vorgeworfen, sie „lästern jenes, was sie nicht verstehen", während doch der Erzengel Michael sich selbst dem Satan gegenüber jeder Schmährede enthalten hat. Vgl. 2 Petr 2,10 f.

§ 2. Parabelartige Kontrastbilder

Im Alten Testamente fallen zunächst die zahlreichen Bilderreden auf, in denen Jahve seinem Volke die unfaßbare Bosheit zum Greifen klar veranschaulichen will, die im Ungehorsam gegen sein heiliges Gesetz liegt. Die vernünftige und die vernunftlose Natur wird angerufen, um den Greuel darzustellen, den das ungehorsame und nun sogar abtrünnige Israel begangen hat.

1. Isaias beginnt sein an Bildern überreiches Prophetenbuch mit einer derartigen Gegenüberstellung, deren urkräftige Worte der anschaulichen Bauernsprache entnommen sind: 1,3 „Der Stier kennt seinen Eigentümer und der Esel die Krippe seines Herrn, Israel aber erkennt

[mich] nicht, mein Volk merkt nicht auf". Wahrlich, der Prophet kann da (V. 2) Himmel und Erde als Zeuge aufrufen, wenn Jahve über seine aufrührerischen Kinder sich beklagt, die er großgezogen. Der Leser ist schon jetzt richtig gestimmt, um den vierfachen Weheruf (V. 4) zu begreifen, den das Naturwidrige eines solchen Beginnens herausfordern muß.

2. Eng verwandt hiemit sind zwei Bilder bei Malachias 1,6: „Ein Sohn ehrt doch seinen Vater und ein Diener fürchtet seinen Herrn. Wenn ich nun [euer] Vater bin, wo ist dann die mir gebührende Ehre? Und wenn ich Herr bin, wo ist dann die Furcht vor mir?"

3. Der Prophet geht dann unmittelbar auf einen speziellen Fall über und rügt das ungeziemende Vorgehen der Priesterschaft, wenn sie ein fehlerhaftes Opfertier darbringt. „Bringe es doch einmal deinem Vorgesetzten und [du wirst sehen], ob er daran Gefallen hat und dir gewogen sein wird" 7 f.

In all diesen drei Bildern wird ein Gleichnis vorausgesetzt und kurz angedeutet; es enthält 2 Punkte: a) wir stehen in einem Abhängigkeitsverhältnis zu Gott wie die Haustiere zum Eigentümer, der Sohn zum Vater, der Hörige zum Herrn; b) diese Abhängigkeit muß nun zum Ausdruck kommen durch Gehorsam und Abgaben. — Soweit das Gleichnis; nun setzt der Gegensatz ein: während im irdischen Leben diese Erweise der Untertänigkeit klaglos gegeben werden und jede Unziemlichkeit dabei sorgsam vermieden wird, unterbleibt Gott gegenüber eine derartige Rücksichtnahme. Und doch wäre sie, wie ein einfaches argumentum a minore ad maius uns sagt, noch viel mehr erfordert.

4. Jeremias ruft (2,32) voll Entrüstung ob des als Buhlerei gebrandmarkten Götzendienstes der Israeliten: „Vergißt wohl eine Jungfrau ihres Schmuckes und eine Braut ihres Gürtels? Und doch! mein Volk hat seit langem (wörtlich: seit zahllosen Tagen) meiner vergessen".

5. Jer 8,7: „Der Storch unter dem Himmel (der wildlebende Storch) kennt seine Zeit; die Turteltaube, die Schwalbe und der Kranich[1]) halten ein die Zeit ihrer

[1]) Die Vulg. nennt an erster Stelle die Weihe „milvus", hier hat sie das Wort „ciconia" — Storch.

Rückkehr, mein Volk aber anerkennt nicht das Gesetz Jahves".

6. Sogar die unbelebte Natur muß hiefür ein Bild stellen; wir werden zur Esse geführt und sehen (Jer 6,29): „Es schnaubte der Blasebalg, es sollte das Blei vom Feuer verzehrt werden (Vulg. „consumptum est"). Doch vergeblich hat man geschmolzen, die Schlechten ließen sich nicht ausscheiden". (Vulg. „malitiae non sunt consumptae"). Was die primitive Kunst eines antiken Hochofens vermag, das war im Gottesvolke durch die Bosheit seiner Bürger vereitelt.

7. Jer 18,13–15: „Fraget die Völker, ob man denn so etwas gehört hat, was die Jungfrau Israel getan hat. Weicht denn von den Bergen der Schnee des Libanons oder versiegen von den Hängen die herabfließenden Wasser? Aber mein Volk hat meiner vergessen".

8. Die Folge einer so enormen Bosheit ist denn auch eine ganz unglaubliche Verunreinigung des Menschen, gegen die jedes Mittel, das die damalige primitive Wäscherei bot, versagt: „Ja, wenn du dich auch mit Laugensalz waschen wolltest und viel Seifenkraut anwenden würdest, so bleibt doch dein Frevel schmutzig vor mir spricht Jahve" (Jer 2,22).

Alle diese Bilder lassen an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig: sie sind ebenso geeignet, das Widernatürliche des Ungehorsams klar darzustellen wie Bilder, welche auf dem Grundsatz der Ähnlichkeit beruhen (Ps 57 [58], 5 f die „taube" Giftschlange, welche dem klugen Beschwörer ihr Ohr verstopft).

9. Doch ist auch gelegentlich der Ungehorsam des unvernünftigen Tieres als warnendes Gegenbild den Ermahnungen zugrunde gelegt. Ps 31(32),9 lautet nach der LXX und Vulgata (der TM ist unverständlich): „Gleiche nicht dem unverständigen Rosse und Maultier, die mit Zaum und Geschirr gebändigt werden müssen, da sie dir nicht nahen wollen".

Wurde bisher hier die menschliche Bosheit als naturwidrig vorgeführt, so sollen andere Bilder das göttliche

Erbarmen hinstellen als hocherhaben über irdische Verhältnisse.

10. Dem gütigen Gott gelingt es, eine moralische Veränderung auch in den schlimmsten Verhältnissen vorzunehmen, auch dort, wo unter Menschen ein derartiges Unternehmen als „Mohrenwäsche" verlacht wird. „Verändert wohl ein Äthiope (כּוּשִׁי) seine Haut und ein Panther seine Streifen? Doch sogar ihr könnt gut handeln, ihr, die ihr gewohnt seid, Böses zu tun" (Jer 13,23).

11. Eng verwandt hiemit ist ein anderes Bild vom Entfärben jener Farbstoffe, die im natürlichen Leben mit Recht als völlig unverwüstlich gelten. Is 1,18: „Und wären eure Sünden wie Scharlach, so sollen sie weiß werden wie Schnee, und wären sie rot wie Purpur, so sollen sie werden [weiß] wie Wolle".

Gegen die übliche Auffassung sehen einige Erklärer hier eine rhetorische Frage, die einer Verneinung gleichkommt (*Guthe* bei *Kautzsch* z. St.) — Allein der unmittelbar folgende Vers schließt dies aus: „Wenn ihr willig gehorcht, könnt ihr das Beste des Landes erhalten; wenn ihr widerstrebt, so sollt ihr durchs Schwert zugrunde gehen". Somit enthält V. 18 die Behauptung, daß eine Bekehrung der Schuldigen noch möglich ist.

12. Jer 3,1—4,2 wird ausgeführt, wie eine verstoßene Frau, die bereits von einem andern Manne heimgeführt wurde, nach orientalischer Auffassung (Deut 24,2—4; *Hammurapi* § 136) nicht mehr zum ersten Mann zurückkehren darf, das abtrünnige Israel aber von seinem göttlichen Eheherrn wiederum in Gnaden aufgenommen wird: „Wenn jemand seine Frau entlassen und diese sich von ihm getrennt und einen andern geheiratet hat, kann sie etwa zu ihm zurückkehren? Ist sie nicht vielmehr verunreinigt? . . . Du aber hast mit vielen Buhlern dich vergangen und doch spricht Jahve: ‚kehre zu mir zurück'. 12. Kehre zurück zu mir, du Abtrünnige, Israel, ich werde dir nicht länger zürnen . . . 22. Kehret zurück, ihr abtrünnigen Söhne".

Auch hier möchten manche das Gegenteil aus dem hl. Text herauslesen: „Du . . solltest zu mir zurückkehren dürfen?" (*Rothstein* bei *Kautzsch*). Allein Vers 12 und 21 widerlegen diese Deutung.

13. Auch die Hinfälligkeit des Menschen erfährt eine derartige gegensätzliche Beleuchtung bei Job (14,7–10): „Für den Baum gibt es noch eine Hoffnung; wenn er abgehauen ist, so treibt er neue Sprossen und sein Schößling bleibt nicht aus. Wenn auch seine Wurzeln lange im Boden liegen und sein Wurzelstock abstirbt, so schlägt er doch vom Wasser benetzt wieder aus und treibt Zweige wie ein frisch gepflanztes Reis. Wenn aber der Mensch stirbt, so liegt er hingestreckt da“.

A. Wünsche glaubt, der Dichter rede von der Dattelpalme, die sich durch Wurzelschößlinge fortpflanzt[1]). Allein es liegt viel näher, an den Ölbaum zu denken, dessen Wurzelstock neue Zweige aufsprossen läßt, oder an die Terebinthe; man vgl. Is 6,13, wo es nach dem TM heißt: „gleich der Terebinthe, von der beim Fällen ein Wurzelstock bleibt, ist ein heiliger Same sein Wurzelstock“.

14. In der Fülle der Bilder, welche in den Klageliedern sich drängen, kommt auch (4,3) ein Gegenbild vor, dem ein auf Ähnlichkeit sich aufbauender Vergleich unmittelbar folgt: „Selbst die Schakale reichen die Brust [und] säugen ihre Jungen, die Tochter meines Volkes aber wurde grausam wie die Strauße in der Wüste“.

15. Es sei der Versuch unternommen, ein in Israel viel gebrauchtes Sprichwort als Kontrastbild zu deuten. Es findet sich fast gleichlautend Jer 31,29 f und Ez 18,2 f und wird an der zweiten Stelle als מָשָׁל, LXX παραβολή erklärt. Die Jeremiasstelle lautet: „In jenen Tagen [in denen Israel wieder hergestellt wird], wird man nicht mehr sagen: ‚Die Väter haben Herlinge gegessen, aber den Kindern wurden die Zähne stumpf“. Bei Ez lautet die Einführung: „Was wollt ihr denn das Gleichnis vorbringen (*Rothstein:* Spott treiben mit dem Spottvers) vom Lande Israel, das da lautet: . . .“ und es wird beigefügt: „so wahr ich lebe — es ist der Spruch des Herrn — niemand von euch soll mehr diesen Spottvers hersagen“. Dieser Sarkasmus setzt ein Kontrastbild voraus. Im natürlichen Leben übt eine scharfe Speise ihre bekannte, unangenehme Wirkung selbstverständlich nur auf

[1]) Die Bildersprache des A. T., S. 105 Anm.

jenen aus, der sie genießt; im moralischen Leben haben aber auch die Kinder die üblen Folgen dessen zu verspüren, was die Eltern begangen haben, da Gott „die Missetaten der Väter bis in das dritte und vierte Glied bestraft“ (Ex 20,5; 34,7; Num 14,18; Deut 5,9). Somit scheint hier der ziemlich allgemeine Ausdruck „māšāl“ auch einem Kontrastbild gegeben zu sein. Wenn nun Jahve erklärt, daß dieses geflügelte Wort weiterhin keine Geltung mehr haben solle, so hebt er den hier obwaltenden Gegensatz auf und erklärt, daß das unmoralische Leben künftighin nur dem Sünder selbst schaden werde.

16. Dem Alten und Neuen Bunde gemeinsam ist das Bild der Hinfälligkeit, von der sich in Gott und seinem Worte nichts findet: Is 40,6—8 lautet es: „Alle Menschen sind wie Gras und ihre Pracht ist wie eine Feldblume: das Gras verdorrt, die Blume welkt, denn Gottes Wind hat sie weggeblasen . .; doch das Wort Gottes bleibt immerdar bestehen“.

1 Petr 1,24 f ist es ziemlich genau, Jak 1,11 nur sein erster Teil im Auszug wiedergegeben. In Ps 102 (103) 15—17 ist dasselbe Bild zur Verdeutlichung von Gottes treuer Barmherzigkeit, die auf ewig währt, verwendet, während des Menschen Hilfe so leicht zu versagen pflegt.

---

17. Im Neuen Testamente dürfte das klarste dieser Gegenbilder vorliegen Mt 20,25—27; Lk 22,25—27 in der Anweisung für die kirchlichen Obern, nicht in herrischer Weise die Untergebenen zu behandeln.

Bei Mt lautet die Belehrung: „οἴδατε, ὅτι οἱ ἄρχοντες τῶν ἐθνῶν κατακυριεύουσιν αὐτῶν καὶ οἱ μεγάλοι κατεξουσιάζουσιν αὐτῶν. Οὐχ οὕτως ἐστὶν ἐν ὑμῖν.“ — Bei Lk steht der zweite Satz nicht in einem synonymen Parallelismus zum ersten, sondern er bringt einen ganz neuen Gesichtspunkt: „Οἱ βασιλεῖς τῶν ἐθνῶν κυριεύουσιν αὐτῶν καὶ οἱ ἐξουσιάζοντες αὐτῶν εὐεργέται καλοῦνται. Ὑμεῖς δὲ οὐχ οὕτως“. Soll die Übersetzung sinngemäß sein, so hat sie vom üblichen Wortlaut etwas abzuweichen und etwa folgendermaßen zu lauten: „Obwohl

in der Welt die Könige eine Gewaltherrschaft ausüben, so legen sich doch die Machthaber den Namen ‚Wohltäter' bei", der ihnen natürlich in sklavischer Gesinnung von den unfreien Untergebenen pflichtschuldigst wiederholt wird. „Bei euch aber", so fährt der Heiland fort, „soll es nicht so sein".

Nach dem im wesentlichen beidemale gleichlautenden Schlußworte liegt die Absicht des Herrn klar zu Tage: er will das gerade Gegenteil von dem in der Welt üblichen und darum den Jüngern wohlbekannten Vorgehen in seine Kirche einführen. Mit wenigen Strichen wird einerseits das herrische Wesen der weltlichen Obrigkeit, andrerseits die sklavische Kriecherei der Untergebenen gezeichnet. Mit dem vielsagenden: „οὐχ οὕτως" wird dann ein großes Negativzeichen vor die hiemit angegebene Formel gesetzt und die Jünger des Herrn wußten, welcher Geist sie zu leiten habe bei der Ausübung der obrigkeitlichen Gewalt, die ihnen ausdrücklich zugeschrieben wird (ὁ μείζων).

18. Die Person des Messiaskönigs tritt lebendig in Erscheinung durch das Bild Mt 8,20 Lk 9,58: „Die Füchse haben Höhlen und die Vögel des Himmels Nester, der Menschensohn aber hat keinen Platz, um sein Haupt niederzulegen". Gewiß ist der für den Herrn ungünstig lautende Vergleich ein anschauliches Mittel, seine Armut kennen zu lernen.

19. Die kurze Rede von den Witterungsprognosen (Mt 16,1—3; Lk 12,54—56) wird gelegentlich den Parabeln beigezählt[1]). Indes scheint sie eher als Kontrastbild aufzufassen zu sein: Während die Juden findig genug sind, um aus Vorgängen am Himmel die nächste Zukunft vorherzusagen, unterlassen sie es unbegreiflicherweise, die Zeichen der messianischen Zeit zu verfolgen und aus ihrer Bedeutung Folgerungen zu ziehen für ihr moralisches Verhalten.

Um von einer Parabel reden zu können, müßte man den Grundgedanken folgendermaßen fassen: wie mitunter aus der Färbung des Himmels das Wetter für den morgigen Tag vorausbestimmt werden kann, so kann man auch den Anbruch des messianischen Reiches aus den gegenwärtigen Ereignissen mit Sicherheit feststellen. — Al-

[1]) *Van Koetsveld* n. 11. I 145—54.

lein der Ton der ganzen Unterweisung liegt offensichtig nicht auf der Tatsache, daß eine Schlußfolgerung möglich ist, sondern auf der traurigen Wahrheit, daß sie tatsächlich nicht gezogen wird. Die Möglichkeit einer derartigen Schlußfolgerung bietet wiederum nur die Voraussetzung und den Untergrund, auf dem der Gegensatz sich schroff abheben kann (S. 535).

20. Im früheren Bilde lautete die Schlußfolgerung: wie in der Natur könnte die Nähe des Messiasreiches abgelesen werden, aber dies geschieht nicht. Jo 4,35 heißt es umgekehrt: Der Anbruch des Gottesreiches kann im Gegensatz zur Natur abgelesen werden. „Sagt ihr denn nicht: ‚es dauert noch 4 Monate und dann [erst] kommt die Ernte?' Siehe, ich sage euch, erhebet eure Augen und schauet, wie die Ländereien schon weiß sind, um abgeerntet zu werden". Hier verweist der Herr auf den Gegensatz zwischen der Körperwelt und dem Samaritervolke: während es in der Natur draußen noch vier Monate bis zur Ernte dauert, ist in den Herzen des Volkes von Samaria schon jener Zustand der Vollkommenheit eingetreten, der bildlich als geistige Reife bezeichnet wird und der die Tätigkeit der Apostel ermöglicht.

21. Ähnlich ist die Stelle Jak 3,3—8 zu erklären: während es dem Menschen gelingt, die Natur zu bezähmen und sich dienstbar zu machen, ist ihm diese Herrschaft über die eigene Zunge nicht gegeben.

Das Bild enthält vier Elemente: „siehe[1]), wir legen den Pferden die Zügel ins Maul und so lenken wir ihren ganzen Körper. b) Mögen die Schiffe auch noch so groß sein und von heftigen Winden herumgetrieben werden, so werden sie doch durch ein ganz kleines Steuerruder dahin gelenkt, wohin der Druck des Steuermannes will". Nun kommt c) in bitterer Ironie das Gegenbild: „So ist auch die Zunge ein kleines Glied, sie darf sich aber großer Dinge rühmen. Seht, wie klein ist das Feuer, welches einen großen Wald in Brand steckt!" Sie ist also groß [nur] im Zerstören.

d) Der hl. Verfasser kehrt nochmals zum früheren Gedanken zurück in V. 7: „Jede Art von Landtieren und

[1]) Ἰδέ ist wohl vorzuziehen dem an sich besser bezeugten εἰ δέ.

von Vögeln, von Kriechtieren und von Wassertieren läßt sich von der Menschennatur zähmen und ist auch immer gezähmt worden, die Zunge aber vermag niemand zu bändigen. O dieses ruhelose Übel voll tötlichen Giftes!"

Man könnte gegen die Annahme eines Kontrastbildes auf V. 2 verweisen: „Wer nicht mit Worten fehlt, der ist ein vollkommener Mann, er kann auch den ganzen Leib im Zaume halten". Darauf kommen die Bilder vom Zähmen der Pferde und vom Lenken der Schiffe. Allein da es in V. 7 so klar ausgesprochen wird, daß die Zunge im Gegensatz zu den verschiedenen Tierarten sich nicht zähmen läßt, so ist wohl schon V. 2 ein Kontrastbild vorhanden.

22. Den Schluß dieses Abschnittes möge eine zweifelhafte Nummer bilden. Wir erhalten Jak 3,1—12 eine Polemik gegen die Zungensünden. In Vers 9 wird die Behauptung aufgestellt: „Mit ihr (der Zunge) loben wir den Herrn und Vater und mit ihr lästern wir die nach seinem Ebenbilde geschaffenen Menschen". Es wird die Tatsache festgestellt: „aus dem Munde geht aus Lob und Fluch". Nun folgt gleich der Schluß: „οὐ χρή, ἀδελφοί μου, ταῦτα οὕτως γίνεσθαι". Den Beweis bringt die natürlich negativ zu beantwortende Frage: „Kann denn eine Quelle zugleich süßes und bitteres Wasser spenden? ... Es kann eine Salzquelle kein süßes Wasser hervorbringen".

Die Anwendung des Bildes dürfte zweifelhaft bleiben. Zunächst werden wir ein Kontrastbild voraussetzen, um das Widernatürliche desjenigen zu brandmarken, der seine Zunge bald zum Lobe Gottes und bald zur Schmähung des Nächsten gebraucht. Allein es dürfte auch die Möglichkeit vorliegen, daß von der Ähnlichkeit ausgegangen ist. Der Gedankengang wäre dann folgender: ebensowenig wie ein und dieselbe Quelle ein doppeltes Wasser spenden kann, wird sich auch aus dem gleichen menschlichen Munde Lob und Lästerung ergießen können. Somit wird man, sobald es bei einem Christen zweifellos feststeht, daß er eine Lästerzunge hat, schließen müssen, daß das bei anderer Gelegenheit gesprochene Gotteslob nicht echt sein kann.

§ 3. Allegorische Kontrastbilder.

23. Wir lesen Mt 11,29 f: „Nehmet mein Joch auf euch, denn mein Joch ist angenehm und meine Bürde ist leicht“. Hier ist zunächst klar, daß die Worte „Joch“, „Bürde“, „auf sich nehmen“ im übertragenen Sinne zu fassen sind und daß wir also eine nach Art einer Allegorie gebildete Rede vor uns haben. Allein sie setzt offenbar ein gegensätzliches Verhältnis als erklärendes Bild voraus.

Bezüglich des Wortes „Joch“ vgl. Is 9,3 (Vulg. 4): „Denn das Joch seiner Last und die Jochstäbe seines Nackens und den Stecken seines Treibers hast du zerbrochen wie am Tage Madians“.

Diese metaphorischen Ausdrücke spielen an auf die Sitte der Alten, nach welcher den besiegten und zu Sklaven gemachten Feinden ein Holz, ein Joch, in welches der Hals gesteckt wurde, aufgelegt wurde. Das auf dem Nacken aufliegende Joch war das Zeichen harter Knechtschaft.

Während im irdischen Leben eine Last ihrem ganzen Wesen nach etwas Unangenehmes ist und ein Joch immer als eines Menschen unwürdig und als eine Fessel schlimmster Art empfunden wird, gewähren die durch diese Ausdrücke versinnbildeten Pflichten, die der Heiland als unser Herr uns auferlegt und auferlegen muß, das Gegenteil davon, eine innere Befriedigung; somit werden sie als eine Freude empfunden.

Van Koetsveld möchte in diesem Doppelwort ein Gleichnis finden (n. 58 a b II. 247—52). Allein es fehlt durchaus ein Analogon im irdischen Leben.

24. Sodann gehört hieher der Spruch vom doppelten Tor und den zwei Wegen Mt 7,13: „Tretet ein durch das enge Tor, denn weit ist das Tor und breit der Weg, der zum Verderben führt, und viele wandeln auf ihm, und eng ist das Tor und steil der Weg, der zum Heil führt, und wenige sind es, die ihn finden“. — Lk 13,24 a bringt nur den ersten Rat in verschärfter Form: „Strengt euch an, durch die enge Pforte einzugehen, denn ich sage euch, viele werden einzutreten suchen und es nicht vermögen“.

Zunächst ist es klar, daß wir auch hier eine allegorische Rede vor uns haben. Es bezeichnen nämlich die Ausdrücke „Weg, Tor, eintreten, wandeln“ offensichtlich

nicht Dinge des irdischen Lebens, sondern moralische Verhältnisse, das sittliche Betragen der Menschen. Allein es fragt sich, ob die Verse zu den Gleichnissen gehören.

Tatsächlich finden wir sie dort eingereiht bei *Van Koetsveld* (n. 41 II 3–10), *Budde* (S. 63) und *Sickenberger*[1]. Allein dies wäre nur dann berechtigt, wenn im natürlichen Leben etwas Analoges gelten würde, wenn nämlich eine enge Pforte und ein steiler Weg vorzuziehen wären oder vorgezogen zu werden pflegten. Da aber keines von beiden zutrifft, so müßte wohl an ein Gegenbild gedacht werden.

Im natürlichen Leben pflegt jedermann, namentlich der bequeme Morgenländer, der den Wert der Zeit nicht kennt, lieber einen bequemen, breiten Weg einzuschlagen; wenn er auch gelegentlich einen steilen Weg, der ihn zum Ziele führt, wählen wird, zieht er doch den erstern vor. Er verspricht sich sodann wenig von einem Hause, das nicht durch ein Prachttor, sondern nur mit Hindernissen betreten werden kann. Anders ist es im Gottesreiche; in ihm hat das schwerere Beginnen den Vorzug, die Mühe ist mit Hinopferung unserer Bequemlichkeit zu wählen.

25. Seit alters hat man die Schwierigkeit empfunden, die in den offensichtich allegorischen Worten des hl. Paulus Rm 11,17 liegt: „Wenn einige von den Zweigen [des das Judenvolk darstellenden Ölbaumes] ausgebrochen sind, du aber, der du ein Reis vom wilden Ölbaum bist, als wilder Ölzweig zwischen ihnen eingesetzt wurdest und [so] an der Wurzel und dem Safte des edlen Ölbaumes Anteil erhieltest, so erhebe dich nicht über die [andern] Zweige: nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich". Man sieht sofort, daß das hier vorausgesetzte Vorgehen nicht mit jenem übereinstimmt, das in unseren Baumschulen üblich ist.

Darum wurde schon früh an diesem Bilde Anstoß genommen. *Origenes* schreibt: „Non eo ordine apostolus olivae et oleastri similitudinem posuit, quod [qui?] apud agricolas habetur. Illi enim magis olivam oleastro inserere et non olivae oleastrum inserere solent"[2]. Der *Ambrosiaster* bemerkt: „Non iuxta legem agriculturae, quia bonum surculum inserunt in non bonam arborem"[3]. Desgleichen fragt

[1] Leben Jesu II S. 39: „Das Gleichnis von der engen Pforte".

[2] In h. l. MG 14,1195 A.

[3] ML 17,151.

Augustinus[1]: „Quis inserit oleastrum in oliva? Oliva solet in oleastro, oleastrum in oliva numquam vidimus. Nam quisquit fecerit, non inveniet baccas nisi oleastri". Anderswo[2]) wird die hier erwähnte Handlung eingeführt als ein Beispiel von etwas, „quod est contra naturae usum mortalibus notum". Von den Magiern Mt 2,1 heißt es: „Oleaster ad olivam, non ad oleastrum oliva veniebat"[3].

Die Erklärer nehmen heute in dreifacher Weise zu dieser Schwierigkeit Stellung. Während a) die einen voraussetzen, der Apostel habe einen Beobachtungsfehler begangen, berufen sich b) andere darauf, daß man im Altertum wirklich im Gartenbau gelegentlich auch so vorzugehen pflegte, wie die Rede vorauszusetzen scheint, falls sie als Gleichnis aufgefaßt wird. Daneben aber finden sich c) Erklärer, welche andeutungsweise auf ein Kontrastbild verweisen, ohne indes sich völlig klar auszudrücken.

a) So nimmt *H. Lietzmann* einen Irrtum an: „Im übrigen stimmt das Gleichnis nicht mit der Naturgeschichte. Paulus ist eben ein Stadtkind. Jesus war vom Lande[4]). Ähnlich äußerte sich *A. Steinmann*[5]).

b) Indes beweisen verschiedene Aussprüche älterer und neuerer Schriftsteller, daß man damals wenigstens mitunter jenes Verfahren ausübte, welches der Apostel anscheinend voraussetzt.

Bereits *Theophrast*, der Nachfolger des Aristoteles in der Leitung der peripathetischen Schule, äußert sich in diesem Sinne[6]). Ähnliches empfiehlt im ersten christlichen Jahrh. *L. Junius Moderatus Columella*, wenn er vom Ölbaum und seiner Pflege spricht[7]): „Solent etiam quamvis laetae arbores fructum non afferre. Eas terebrari gallica terebra (Bohrer) convenit atque ita in foramen viridem taleam oleastri demitti; sic velut inita arbor faecundo semine fertilior exstat". Im 4. Jahrh. schreibt *Palladius*[8]):

[1]) In Ps 72,2; ML 36,915.
[2]) Contra Faustum 26,3 M 42,480 CV 25,730.
[3]) Sermo 201 (In Epiphania 3) 2 M 38,1032.
[4]) Handbuch zum N. T. III 1 S. 59.
[5]) Theologie u. Glaube 9 (1917) 598.
[6]) De causis plantarum 1, 6, 16.
[7]) De re rustica 5, 9, 16.
[8]) Im metrischen Anhang seines gleichfalls „De re rustica" überschriebenen Werkes (14,53 s).

„Faecundat sterilis pingues oleaster olivas
Et quae non novit munera ferre, docet".

Winer beruft sich[1]) auf den Orientreisenden *Steph. Schulz*, der auf seiner Reise 1754 von einem derartigen Verfahren in Jerusalem mehrmals Kunde erhalten haben will. Man vergleiche *A. Kinzler*[2]). Indes liegt die Möglichkeit vor, daß es sich hier um eine Verwechslung mit der sogenannten Kaprifikation handelt, bei der vom wilden Ölbaum ein Zweig mit männlichen Blüten abgeschnitten und am edlen Ölbaum zwischen den Zweigen lose befestigt, nicht aber dauernd eingepfropft wird[3]).

Diese Auffassung, welche u. a. von *R. Cornely* (z. St.) vertreten wird, möchte somit eine regelrechte Allegorie voraussetzen, die mit der vom Weinstock (Jo 15,1—7) manches gemeinsam hätte. — Allein ihr steht ein schweres Bedenken entgegen, das sie wohl ausschließt: Es ist dem Apostel offenbar darum zu tun, einigen übermütigen Heidenchristen zum Bewußtsein zu bringen, daß sie nur durch Gottes Erbarmen dasjenige erhalten haben, was im Judentum als Erbgut vorhanden war. Zugleich betont er, daß die Heidenchristen nur etwas empfangen haben, aber keineswegs zum gebenden Teile gehörten: „[du bist] teilhaft (κοινωνός) geworden an der Wurzel und der Fettigkeit des Ölbaumes; rühme dich nicht vor den Zweigen! Wenn du dich aber doch rühmen solltest, [so bedenke:] nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich!"

c) Somit legt sich eine dritte Auffassung der Stelle nahe: der Apostel will Gottes Güte und Allmacht, die sich in der Berufung der Heiden betätigte, dadurch erläutern, daß er sie zu dem im natürlichen Leben üblichen Vorgehen in Gegensatz bringt.

In diesem Sinne äußert sich *Luthard*[4]), wenn er von einem „Widerspiel gewöhnlicher Einpfropfung" redet: „Beim natürlichen Vorgang wird das Edelreis in den Wildling gepfropft; hier im Gebiete der Heilsgeschichte und Heilsgnade umgekehrt". Ähnlich reden

[1]) Realwörterbuch II 171 A. 6.
[2]) Bibl. Naturgeschichte[10] 309.
[3]) *H. Friedrich*, Südfrüchte, 2. Feigen, Natur und Kultur 19 (1921) 72 b.
[4]) Kurzgef. Kommentar III z. St.

H. B. Tristram[1]), *B. Weiß*[2]) und namentlich *A. Deißmann*[3]): „Man hat dem Apostel Paulus vorgeworfen, er habe sich Rm 11,17 ff in dem Bilde des auf dem edlen Ölbaume eingepfropften wilden Reises vergriffen — nicht mit Recht; der Vorwurf ist unbegründet, weil Paulus hier gerade etwas eigentlich Unnatürliches demonstrieren will". Man ersetze den Ausdruck „etwas Unnatürliches" durch: „etwas in der Natur Unerhörtes" und man hat die Auffassung des Apostels getroffen. — Namentlich vertritt *Th. Zahn* diese Erklärung: „Der Apostel wird sich bewußt gewesen sein, ein in Wirklichkeit nicht vorkommendes Verfahren zu beschreiben, um dadurch . . . den Gedanken auszudrücken, daß die Aufnahme von Heiden in das Abrahamgeschlecht ein Wunder der göttlichen Barmherzigkeit sei". Der verdiente Erklärer beruft sich dabei auf Mt 3,9 = Lk 3,8: „Ich sage euch, Gott hat die Macht, aus diesen Steinen Kinder Abrahams zu erwecken". Namentlich verweist *Zahn* auf die folgenden Verse 23 f, wo Paulus mit den gleichen Worten: „δυνατὸς γάρ ἐστιν θεός" ein Wiedereinpfropfen der abgebrochenen Ölzweige in Aussicht stellt, „was doch ein ganz unmögliches und unerhörtes Verfahren des Gärtners wäre" (Röm S. 516). Ähnlich erklärt *J. Sickenberger* die Stelle (S. 237): „Die Veredlung von Bäumen geht gerade umgekehrt vor sich. Deswegen aber darf man Paulus nicht, wie es einige moderne Exegeten tun, der Ignoranz in botanischen Dingen anklagen . . Die einmal gewählten und ganz trefflichen Gleichnisse: Judentum = edler, Heidentum = wilder Ölbaum nötigten einfach Paulus zur Umkehrung des botanischen Verhältnisses". Minder gut ist freilich die Berufung auf den „Balken im Auge eines Menschen" (Mt 7,4 f; Lk 6,41 f), wo eine Hyperbel und kein Kontrastbild vorliegt.

Vielleicht läßt sich sogar aus V. 24 ein Beweis entnehmen, daß der Apostel das Vorgehen des himmlischen Gärtners im bewußten Gegensatz zu dem des irdischen Gärtners beschreibt: „Wenn du von dem der Natur nach wilden Ölbaum ausgeschnitten und g e g e n d i e N a t u r in den edlen Ölbaum eingepfropft bist, um wieviel mehr werden diese ihrer Natur nach dem eigenen Ölbaum wieder eingepflanzt werden!"

Vielleicht hat aber diese Annahme, daß Paulus absichtlich etwas von natürlichen Maßnahmen abweichendes beschreibt, schon dunkel den Vätern vorgeschwebt.

---

1) The Natural History of the Bible[3] 377.
2) Krit. ex. Kommentar IV z. St.
3) Licht vom Osten [1] 197 = [4] 235.

Origenes hat im Anschluß an die S. 550 erwähnte Stelle die nicht selten belächelten Worte geschrieben: „Paulus vero apostolica auctoritate ordine commutato res magis causis quam causas rebus adaptavit"[1]). Namentlich scheint diese Auffassung dem hl. *Augustin* vorgeschwebt zu haben, wenn er den oben S. 551 erwähnten Einwurf, daß man in der Baumzucht nie so vorgehe, mit der Erwägung beschließt: „Hoc ostendens apostolus omnipotentia sua Deum fecisse, ut oleaster in radicem olivae insereretur et non baccas silvestres, sed olivam daret, ad omnipotentiam Dei revocans hoc Apostolus ait..."

Damit ist ziemlich deutlich ein Kontrastbild festgestellt: Gottes Gnade macht das Gegenteil von dem, was in der Natur geschieht und uns von dorther bekannt ist; hier wird dem Wildling ein Edelreis aufgepfropft, das ihn erst zum Fruchtbaum macht; im Gottesreiche ist umgekehrt die Heidenwelt eingepflanzt in den Ölbaum Jahves, um seiner Lebensfülle teilhaft zu werden. Das Apostelwort wäre somit eine drastische Vorführung jenes Gottes Erhabenheit betonenden Grundsatzes, den Isaias im herrlichen Kapitel 55 anläßlich der Berufung der Heidenvölker ausgesprochen hat (V. 8): „Meine Gedanken sind nicht eure Gedanken und meine Wege sind nicht eure Wege", d. h. mein Vorgehen ist verschieden von dem, das bei Menschen üblich ist.

26. Auch die Stelle 1 Kor 10,4 bietet eine ernste Schwierigkeit. *E. Schürer* führt sie[2]) an zum Beweise, wie die jüdische Haggada die alttestamentliche Heilsgeschichte stets mit neuen Zügen bereichert hat: „Bei dem Zug durch die Wüste wurden die Israeliten nicht nur einmal auf wunderbare Weise durch Wasser aus einem Felsen getränkt, sondern ein wasserspendender Fels begleitete sie während der ganzen Wanderung durch die Wüste (1 Kor 10,4)".

E. König unterschied[3]) zwei Formen der Legende: bald war es der Ex 17,6 erwähnte Fels, der sich erhoben und Israel geleitete[4]), bald der Brunnen Num 21,16, der mit dem Volke weitergezogen sei[5]).

[1]) MG 14,1195; vgl. die Anm. 96 daselbst.

[2]) Gesch. J. V. II[4] 405.

[3]) Theol. Literaturblatt 32 (1911) 604.

[4]) Targum v. Jerusalem (Ps. Jonathan) zu Num 21,17.

[5]) b. Sabbath 35 a; Taanith 9 a; letzterer Text findet sich auch bei *Wünsche*, Der bab. Talmud I 428.

Ob nicht der Apostel im b e w u ß t e n Gegensatz zu derlei wohl damals schon im Umlauf befindlichen Fabeleien betont hat: der natürliche Felsen, der Wasser spendete, ist selbstredend an seiner Stelle geblieben, aber der wahre Spender der Himmelsgabe war Christus, der in seiner Präexistenz stets bei seinem Volke war; nicht jener Fels gab den Trank, sondern „ἑτέρα τις πέτρα πνευματική“[1]).

Dem Völkerapostel ging indes schon *Philo* voraus, der[2]) „den hochgezackten Felsen“ für die Weisheit Gottes erklärte, „aus der Gott die mit Liebe zu ihm erfüllten Seelen tränkt“.

27. Ob nicht auch Joh 9,4 auf diese Weise Erläuterung finden könnte? Im ersten Teile ist wohl ein Gleichnis als Allegorie verwertet: „Ich muß die Werke desjenigen, der mich gesandt hat, erfüllen, solange es Tag ist“, d. h. solange ich am Leben bin; „es kommt die Nacht, in der niemand wirken kann“. Ist es ja der Tag, der für den Menschen bestimmt ist, während die Nachtzeit nach der poetischen Schilderung Ps 103 (104), 20—23 für die Tierwelt „reserviert“ ist. Allein über diese Regel kann sich im bürgerlichen Leben jedermann nach Belieben hinwegsetzen; er wird namentlich in Zeiten der Not, „wenn er das Brot der Trübsal ißt“ (Ps 126,[127]2), sich schon „vor Tagesanbruch“ zur Arbeit erheben und diese auch nach Eintritt der Dunkelheit nach Möglichkeit fortsetzen. Aber in Bezug auf den „Lebenstag“, der hier mit dem Lichttag in Parallele gesetzt wird, besteht diese Freiheit nicht, da gibt es keine Ausnahme: „es kommt die Nacht, in der niemand arbeiten kann“ (Jo 9,4b).

28. Die Annahme eines Kontrastbildes beseitigt auch an der Stelle Jak 5,3 eine naheliegende Schwierigkeit[3]). Wenn der Bruder des Herrn den Reichen zuruft: „Euer Gold und Silber ist gerostet (κατίωται) und ihr Rost (ἰός) wird gegen euch sprechen und wie Feuer euer Fleisch verzehren“, so fragt man sich, ob denn das hier vorausgesetzte Bild der Wahrheit entspricht.

[1]) *Chrysostomus* in h. l. MG 61,191.

[2]) Legum allegoricarum l. 2,86. *Cohn* I 107, deutsche Ausg. III 79.

[3]) Vgl. diese Zeitschrift 42 (1918) 644.

M. Meinertz meint[1]): „Man braucht nicht nach der chemischen Möglichkeit oder Unmöglichkeit zu fragen, ob Edelmetalle vom Rost zerfressen werden können". Allein die von ihm vorgeschlagene Lösung: „der Ausdruck ist der volkstümlichen Sprache entnommen" will nicht recht befriedigen, da wir dafür keine Belege besitzen. — *B. Weiß* glaubt z. St.: „Weil der Rost sich überhaupt auf Metall setzt, so kann Jacobus in der lebendig-konkreten Volkssprache den Unterschied der Metalle unbeachtet lassen und poetisch auf die edleren Metalle anwenden, was nur unedlen widerfährt". Allein eine derartige Ausdehnung kann nicht mehr durch eine Hyperbel entschuldigt werden, sondern wäre schlechthin als irrtümlich zu erklären.

Um die besprochene Möglichkeit zu beweisen, hat man sich auf das Schmutzigwerden der Edelmetalle berufen[2]). Hier haben wir nun bekanntlich Gold und Silber zu unterscheiden. Letzteres wird leicht unter dem Einfluß von Schwefel in einer Weise zersetzt, daß man in der volkstümlichen Sprache von einem Rosten reden kann. Allein das Gold widersteht derartigen Einflüssen, obgleich es durch Schmutz seine Schönheit verlieren kann. So redet die Epistola Jeremiae von Goldzieraten, die nicht glänzen, „weil niemand den Rost abwischt"[3]).

Allein der heilige Jakobus hat mehr im Auge als eine vorübergehende Trübung des Goldes, die leicht mit der Hand behoben werden kann; er spricht von einem Zugrundegehen der aufgehäuften Schätze. Da dies bei Gold gar nicht eintreten kann, beim Silber aber nur langsam, so werden wir wohl ein Kontrastbild annehmen müssen: Die irdischen Schätze gehen dem hartherzigen Besitzer nicht insofern zugrunde, als sie zersetzt werden, sondern dadurch, daß sie ihm im Jenseits nichts nützen, ja eine Anklage gegen ihn erheben.

Die Frage, ob auch die entsprechende Stelle der Bergpredigt Mt. 6,19 f dies Kontrastbild enthält, ist wohl zu verneinen. Wir hören dort von irdischen Schätzen und von drei Feinden derselben:

---

[1]) Zur Stelle, Bonner Bibel IV S. 82.

[2]) *Zorell*, Lexicon 265 a. 297 b s.

[3]) V. 23 bei *Kautzsch* I 227. — Andere Stellen, die erwähnt wurden, scheiden aus, da in ihnen nicht von Edelmetallen die Rede ist. Eccli 12,11 kann der nicht polierte Spiegel, der für immer mit Rost überzogen ist, ebenso aus Eisen oder Bronce bestanden haben wie die herumliegenden Schilde bei *Epiktet* (4, 6, 14: „ὡς ὁπλάρια ἀποκείμενα κατίωται".

Rost, Motten und Dieben, während diese die himmlischen Schätze nicht entfernen (ἀφανίζειν) können. Allein hier läßt sich nicht nachweisen, daß von einem Rosten des Goldes die Rede ist; die drei Prädikate können vielmehr so verteilt werden: die Motte zernagt die kostbaren Kleider, der Rost zerstört das Silber, das samt dem Gold der Gewalt der Diebe ausgesetzt ist.

Doch ist ein ähnliches Kontrastbild in den Papyri von Assuan belegt: „In ein Haus von Bronze ist die Motte gefallen: בבית נחשא: נפלת סכא“[1]). *Th. Nöldeke* verweist[2]) auf eine Stelle aus der syrischen Redaktion des Achiqar Romanes, in der die Rede ist vom Skorpion, der in den Felsen sticht[3]). Sollten wir nicht Hyperbeln annehmen, so wäre an Kontrastbilder zu denken, die der poetische Ausdruck sind für heimtückische Gewalten, welche auch dorthin vordringen, wo man im irdischen Leben sicher zu sein glaubt.

Kleinere Beispiele liegen u. a. vor: Os 6,2: „Er hat uns verwundet und geheilt“; richtig umschreibt *Guthe*: „Nur er kann uns, wenn er uns zerfleischt hat, heilen, wenn er uns verwundet hat, verbinden“. Der Gegensatz Gottes zu einem Krieger liegt hier offenbar zutage.

Sodann setzen die verschiedenen paradoxen Wendungen, die sich im N. T. finden, einen bewußten Gegensatz zu den im natürlichen Leben geltenden Verhältnissen voraus. Wenn die Armen, die Trauernden, Hungernden, Verfolgten selig gepriesen werden (Mt 5,2—8), so ist es der verblüffende Gegensatz zum Irdischen, der den Hörer nicht nur überraschen muß, sondern sich auch unauslöschlich seinem Gedächtnis einprägt. Der fleischlich denkende Mensch wird in seinem ganzen Innern erschüttert, wenn er hört, man könne gewürdigt werden zu leiden (Phil 1,29) und Schmach zu erdulden (Apg 5,41). Tritt zu diesem sachlichen Widerspruch mit irdischer Auffassung noch eine „contradictio in terminis“, wie sie dem Oxymoron eigen ist, so ist die Anschaulichkeit noch erhöht. „Wer das Leben meinetwillen verliert, gewinnt es“ (Mt 10,39 vgl. 16,25; Mk 8,35; Lk 14,26; 17,33; Jo 12,25).

§ 4. Verbindung von Gleichnis und Gegenbild

Sowohl in Stücken mit parabolischem Charakter als auch in solchen, die allegorischer Natur sind, treffen wir

---

[1]) Ed. *Sachau* 48, 2, 12.

[2]) Lit. Zentralblatt 62 (1911) 1507.

[3]) *Rendel Harris*, The Story of Aḥikar 67,5 f. *Nau*, Histoire et sagesse d'Aḥikar Paris 1909, p. 123.

mitunter gegenbildliche Elemente. Die Verfasser der Gleichnisse waren sich bewußt, daß jeder Vergleich insofern „hinkt“, als den in beiden Dingen entsprechenden Zügen vielfach andere entgegenstehen, in denen das Gegenteil zutrifft. Ein weiser Lehrer wird nun seine Zuhörer auf einzelne derselben aufmerksam machen. Aber bei der Wiedergabe werden derartige selbstverständliche Bemerkungen gewöhnlich wohl in Wegfall kommen. Indessen wird es hier Ausnahmen geben, namentlich in Fällen, wo gerade das obwaltende Gegenteil der erzielten Lehre zum Vorteil gereicht. Dabei müssen die ähnlichen Züge vorausgeschickt werden; die entgegengesetzten erscheinen erst am Schlusse der Rede. Diese Anordnung ist durchaus psychologisch. Zuerst muß ja das Bild mit allen seinen Einzelheiten dem Leser klar vor Augen schweben, dann erst darf er, ohne verwirrt zu werden, auf einen Punkt verwiesen werden, in dem er statt eines entsprechenden Zuges das Gegenteil einzusetzen hat.

29. Gar manches hat der Gerechte nach Ps 1 mit einem wohl bewässerten Fruchtbaum gemein. Doch die Mehrzahl dieser Bäume verliert im Herbst das Laub: gerade Feigenbaum und Weinstock stehen im Winter kahl da. Namentlich trifft dies zu bei manchen Bäumen, welche die Ufer des Jordan umsäumen, besonders den Euphratpappeln und den Tamarisken, trotzdem gerade sie beständig in Fülle das belebende Wasser erhalten[1]).

Der Gerechte kennt im Gegensatz zu ihnen ein derartiges Hinwelken nicht: „s e i n Laub fällt nicht ab“, denn, wie in bildloser Rede beigefügt wird, „alles, was er beginnt, setzt er durch“ (1,3).

30. Is 49,15 wird gleichfalls ein derartiges Gegenbild zur Verstärkung beigefügt: „Kann eine Frau vergessen ihres Kindes, kann sie sich nicht erbarmen des leiblichen Sohnes? Und wenn auch sie vergessen würde, ich werde deiner nicht vergessen“.

31. Hier darf nicht übergangen werden das Doppelbild vom Turmbauen und Kriegführen (Lk 14,28–33).

[1]) *G. Dalman*, Orte und Wege Jesu S. 77.

Obwohl die Perikope nicht ausdrücklich als παραβολή bezeichnet wird, so wird sie doch von *Fonck*, *Meinertz*, *J. Schäfer — van Koetsveld* (n. 27. 28. I 325—36), *Jülicher* (II 202—14), *Bugge* (S. 7. 63) unter den Gleichnissen behandelt, und zwar mit Recht; wird doch in ihr die Wahrheit: „es braucht im übernatürlichen Leben eine auf reiflicher Überlegung beruhende Bereitschaft“ sowohl durch ein Bild aus einem Privatunternehmen als auch durch die zwischen den einzelnen Staaten bestehenden Verhältnisse beleuchtet. Man vergleiche zudem die einleitende Formel: „οὕτως οὖν“, die auf einen Analogieschluß hinweist.

Indes ist hier zugleich ein Kontrastbild vorhanden. Die Bereitschaft zum Turmbauen besteht darin, daß man sich imstande sieht, die Kosten für den Bau aufzubringen, somit in einem Besitz „εἰ ἔχει“; ebenso ist eine vernünftige Kriegsbereitschaft nur möglich nach einem ruhigen Vergleiche zwischen den eigenen Streitkräften und den übrigen Voraussetzungen mit der entsprechenden Lage des Feindes; es setzt also ein derartiges Selbstbewußtsein einen Besitz voraus („εἰ δυνατός ἐστιν“). Anders steht es mit der Bereitschaft zur Nachfolge Christi: „Keiner von euch, der nicht seinem gesamten Besitze entsagt, kann mein Schüler sein“. Die Bereitschaft zum genannten geistigen Unternehmen ist also im Gegenteil von dem, was zu irdischen Wagnissen befähigt, zu suchen: in jenen Fällen ist irdischer Besitz die unentbehrliche Voraussetzung, über die man sich zuvor versichern muß; im Gottesreiche ist er aber ein Hindernis, dessen man sich völlig zu entledigen hat, ehe man sich entschließt, in die engere Gefolgschaft des Heilandes einzutreten.

Freilich darf man hier nicht so weit gehen, daß man auch den freigewollten und großmütig durchgeführten Verzicht auf den Besitz als etwas rein Negatives auffaßt. Vielmehr liegt gerade in dieser Stimmung ein wahrer Besitz, ein geistiger Reichtum, der ebenso nötig ist zum geistigen Turmbau und zum geistigen Kriegsdienst wie der irdische Besitz im Bilde. Allein im Gegenstand dieses Besitzes besteht ein offenbarer Gegensatz: „εἰ ἔχει: ὃς οὐκ ἀποτάσσεται πᾶσιν τοῖς ἑαυτοῦ ὑπάρχουσιν“.

32. Es wird wohl kaum vorkommen, daß ein irdischer Herr, der spät von einer Hochzeitsfeier heimkehrt, seinem wachsamen Diener gegenüber zum Lohne

für dessen Wachsamkeit den Aufwärter macht. Allein d Heiland, der nicht gekommen war, um sich bedienen z lassen, sondern um zu dienen (Mt 20,28), sagt von si selbst, er werde „sich gürten und jene (seine Diene platznehmen heißen und [dann] herumgehen und sie b dienen" (Lk 12,37).

33. Jo 4,13 f ist in die Rede vom Quellwasse die offenbar eine Allegorie ist, ein Kontrastbild eing sprengt. Zwischen der Gnade des Messias und dem Que wasser bestehen bei verschiedenen Ähnlichkeiten do auch ganz wesentliche Unterschiede; dabei sind es gerad diese, welche den Wert der Gottesgabe ins Ungemessen erhöhen: „Jeder, der von diesem Wasser trinkt, wi wiederum dürsten, wer aber vom Wasser trinkt, das ic ihm geben werde, wird in Ewigkeit nicht dürsten".

34. Bei der Erklärung des Gleichnisses von de Arbeitern im Weinberge (Mt 20,1—16) wird eine dunklen Punkte der Bildhälfte nicht genügend Aufmerk samkeit geschenkt. Man versteht, solange man in de irdischen Ordnung bleibt, nicht recht das Vorgehen de Hausvaters, der allen Arbeitern trotz einer so verschie denen Leistung ganz denselben Lohn gibt. Der Leser stell sich unwillkürlich auf Seite der zuerst hoffenden und dan murrenden Erstgerufenen, sein Gerechtigkeitssinn sprich ihnen eine Lohnerhöhung zu und erklärt das Vorgehen de Hausherrn für willkürlich, launenhaft und herausfordernd Er wird die Frage: „bin ich nicht um einen Denar über eingekommen?" mit der bekannten Unterscheidung zwi schen einer Pflicht der strengen Gerechtigkeit und der Lieb und Schicklichkeit beantworten.

Allein ebenso entschieden muß man die Vorwürf zurückweisen, die *H. Hörtnagl*[1]) erhoben hat. Alle Schwie rigkeit löst sich durch die Annahme eines Kontrastbildes das die bisherige Erläuterung aus der Ähnlichkeit im ent gegengesetzten Sinne fortführt. Gott als der höchste Her ist völlig frei im Austeilen seiner Gnaden, er kann sic

[1]) Bausteine zu einer Grammatik der Bildersprache, Innsbruc 1922, S. 165—7. Vgl. *Büchsel*, Theol. Liter.-Blatt 44 (1923) 311.

darum vollständig über derartige Rücksichten hinwegsetzen, die unter Menschen nun einmal nicht beiseite geschoben werden dürfen. Infolge dieser seiner Freiheit hat er nun bestimmt, daß die Dauer und Schwere der Arbeit kein ausschlaggebendes Moment bei der ewigen Belohnung bieten werde.

35. Es ist bekannt, wie gerne der hl. Paulus das Bild vom Wettkampf verwendet (1 Kor 9,24—27 vielleicht auch 15,30—32; Phil 3,13 f; 1 Tim 4,7 f; II 2,5; 4,7 f 17; Hebr 12,1; dazu kommt 1 Petr 1,4). An der Hauptstelle 1 Kor 9,24 f ist ein doppeltes Kontrastbild ins Gleichnis eingefügt. Die Übersetzung ist auch hier wesentlich zu verbessern: „Wißt ihr nicht, daß im Stadium alle sich am Laufe beteiligen, obwohl nur einer den Siegespreis erhält?“ (Καί ist als καίπερ zu fassen ebenso wie Mt 8,9 = Lk 7,8; 18,7; Ag 13,28; Hebr 3,9; 11,12).

Wir haben hier einen auf verschiedene Punkte sich erstreckenden Vergleich, bei dem wechselweise die Ähnlichkeit und der Gegensatz hervorgehoben wird. Es handelt sich beidemale a) um ein hohes Ziel, das jeder Anstrengung wert ist, das aber auch verfehlt werden kann. b) Die zwei Bedingungen betreffen den Athleten selbst; das „Abstine“ wird in V. 25 ausgeführt: „ein jeder, der sich am Wettlaufe beteiligt, ist völlig enthaltsam (πάντα ἐγκρατεύεται)“; das „Sustine“ ist vorausgeschickt V. 24 b: „alle laufen — laufet somit [auch ihr], um das Ziel zu erreichen“. Aber damit ist die Liste der Preisbedingungen für den geistigen Kämpfer erschöpft, während beim irdischen Ringen noch die bittere Tatsache mit in Kauf zu nehmen ist, daß nur einer der Sieger sein kann. Somit wird auch ein guter, tadelloser Läufer leer ausgehen, wenn er nicht der beste ist. Das alles fehlt im geistigen Ringen: alle kommen ans Ziel, keiner macht dem andern „Konkurrenz“, wenn sie es nur nicht selbst am Lauf fehlen lassen. Ihr Laufen ist somit „οὐχ ὡς ἀδήλως“, was aufzulösen ist: „nicht wie [sonst] ins Ungewisse“. — Daneben wird noch betont, daß es sich bei uns um einen höheren Lohn handelt: „jene [enthalten sich], um einen vergäng-

lichen Kranz zu erlangen, wir aber um einen unvergänglichen".

So ist der Boden geebnet für ein eindruckvolles argumentum a minore ad maius, das in drei Punkten besteht: Unser Kampf ist a) von sicherem Erfolge begleitet; b) es geht um einen weit höheren Preis; c) mehr nebensächlicher Natur ist ein drittes Element: „non quasi aerem verberans". Beim gymnastischen Ringen gibt es häufig Hiebe, die den Gegner nicht treffen und von den Zuschauern als Luftstreiche verhöhnt werden. Das trifft nicht zu beim geistigen Ringen, bei dem, wie gesagt, ein Hauptpunkt in der Enthaltsamkeit liegt, da im eigenen Körper ein Feind zu bekämpfen ist, der den ganzen Erfolg in Frage stellen kann.

36. Dieselbe Vermischung treffen wir 1 Kor 15,35—44. Der Apostel will die Art der leiblichen Auferstehung aus dem Schicksale des Samenkorns auf dem Ackerfeld veranschaulichen. Er findet eine doppelte Ähnlichkeit, insofern der Leib des Menschen dem Saatkorn gleich a) dem Erdreich übergeben werden muß und b) daselbst zerstört wird: „was du gesät hast, wird nicht belebt, wenn es nicht zuvor abstirbt" (V. 36). Dann aber ist das Geschick ein ganz anderes. Es ist ein Grundgesetz fürs irdische Wachstum, das bereits im Schöpfungsbericht Gen 1,11 ausgesprochen ist, daß „jedes Gewächs Samen nach seiner Art" hervorbringe, d. h. daß Saatkorn und Frucht sich gleichartig sind. Für die Saat im Gottesacker gelten aber andere Gesetze: „es wird ausgesät etwas Verwesliches, es ersteht etwas Unverwesliches (ἐν φθορᾷ — ἐν ἀφθαρσίᾳ)". Ebenso wird in den folgenden Versen gegenübergestellt ἀτιμία und δόξα, ἀσθένεια und δύναμις. So ergibt sich als Schlußstein der Vergleichung V. 44 auf der einen Seite ein σῶμα ψυχικόν, auf der andern ein σῶμα πνευματικόν.

Bisher waren die Züge mit einem Kontrastbild verhältnismäßig umfangreich: sie standen denen der Ähnlichkeit nicht oder doch nicht merklich nach. Es folgen

Beispiele, in denen der Gegensatz auf eine kleine Schlußbemerkung, ja oft auf ein einziges leicht zu übersehendes Wörtlein sich beschränkt.

37. Die Allegorie vom königlichen Herold, der dem Messias den Weg bereitet, endet Is 40,3—5 nach der LXX und bei Lc 3,4—6 mit einem Contrarium: „alle Menschen werden das Heil Gottes schauen". Was haben die irdischen Untergebenen davon, daß sie in harter Frohnarbeit dem Könige einen Weg bereitet haben? Sie dürfen ihren König „anschauen", wenn sein Wagen daherkommt, anschauen jenen absoluten Herrscher, der eine entlegene Provinz gewiß nur aus eigennützigen Absichten besucht, vielleicht nur deswegen, um die Steuerschraube noch kräftiger anzusetzen oder eine Mobilisierung vorzunehmen. Aber jener Messiaskönig, dem Johannes der Täufer den Weg in den Menschenherzen bereitet, kommt nur dazu, um „alle Menschen das Heil schauen" zu lassen. So klingt die Ermahnung des Trostbuches in ein Argumentum a minore ad majus aus: „leistet doch dem Messiaskönig gegenüber zu eurem wahren und ewigen Wohle dasjenige, was ihr dem schlimmsten irdischen Tyrannen widerwillig zu leisten gezwungen seid!"

38. Die herrliche Allegorie vom guten Hirten bei Ezechiel 34 schließt in gleicher Weise mit einem Gegenbilde. In V. 16, der den Spruch Jahves bringt, stehen zunächst vier Ausdrücke, die sich ebenso auf das Bild wie auf die Wahrheit beziehen und sowohl von den Schafen des irdischen Hirten als auch von den geistbegabten Pfleglingen des Gottesknechtes David gelten: „Verirrtes, Versprengtes, Verwundetes und Krankes" gibt es auf beiden Seiten. Aber im letzten Elemente fehlt die Übereinstimmung. Es ist die Rede vom „Fetten und Kräftigen". Das Prädikat hat nach übereinstimmender Auffassung zu lauten mit der LXX, der syrischen und lateinischen Übersetzung: „ich werde es erhalten", nicht mit dem TM: „ich werde es vertilgen"[1]). Auch bei einem noch so guten Hirten werden die geliebten Schäflein nicht an Alters-

[1]) אשמר־ statt אשמיד־ vgl. *Rothstein* bei *Kautzsch* z. St.

schwäche verenden; auch unter seinen einfachen Geräten befindet sich ein Schlachtmesser, mit dem den Schäflein ein blutiges Ende bereitet wird, wenn er es nicht vorzieht, sie mit der sicheren Voraussicht eines gleich grausamen Geschickes zu verkaufen. Anders, ganz anders ist es beim Hirten Davids, der jeden selbstsüchtigen Zweck völlig ausschaltet und sich ganz dem Wohle der Herde hingibt.

Es kann kaum zweifelhaft sein, daß dieser naheliegende Gegensatz nicht nur tatsächlich vorliegt, sondern auch vom hl. Schriftsteller genügend angedeutet und betont ist.

39. Ps 88(89),38 verpflichtet sich Jahve durch einen feierlichen Schwur, den Thron Davids in alle Ewigkeit zu befestigen. In den weihevollen Worten erscheint ein Bild, das durch die Ähnlichkeit, und eines, das durch den Gegensatz die Sache beleuchten soll: „Sein Thron wird sein wie die Sonne vor mir und wie der Mond, der auf ewig feststeht". כְּיָרֵחַ יִכּוֹן עוֹלָם. Die Übersetzung von *Kautzsch*: „gleich dem Monde soll er auf ewig bestehen" ist grammatikalisch möglich, aber dem Sinne nach unrichtig: Ist doch der Mond als Bild der Vergänglichkeit dem Morgenländer wohlbekannt (Eccli 27,12: „Der Tor verändert sich wie der Mond"). Somit ist der Psalmensänger umsomehr bedacht, das Bild nach dieser Seite hin zu ergänzen, er redet von einem unwandelbaren Monde.

40. Ein solcher Hinweis auf das im irdischen Leben obwaltende Gegenteil schließt auch wirkungsvoll die bereits S. 537 berührte Allegorie vom Worfeln ab, die fast gleichlautend Mt 3,12 und Lk 3,17 als Schluß der kräftigen Täuferrede sich findet: „Er [der kommende Messias] hat die Wurfschaufel in der Hand und er reinigt seine Tenne; das Getreide wird er in seine Scheune sammeln, die Spreu aber mit unauslöschlichem Feuer verbrennen (πυρὶ ἀσβέστῳ)". Hier wird betont, daß das fürchterliche Gerichtsfeuer die ihm übergebenen Sünder keineswegs verzehrt und dann in sich zusammenbricht wie das Feuer der Dornen, dessen kurze Dauer sprichwörtlich ist (vgl. Eccle 7,7; Ps 117[118],12). Vielmehr ist dieses Feuer ebenso unsterblich wie die Masse, an der es durch eine Ewigkeit seine fürchterliche Tätigkeit entfalten soll.

41. Etwas Ähnliches ist Job 20,26 zu lesen: „Ein Feuer verzehrt ihn, das nicht entfacht worden ist". Es ist die Rede vom Bösen, den die Glut der Leidenschaft verzehrt.

Als einige kleine Kontrastbilder seien noch gebucht die Worte von den „lebenden" Steinen, aus denen das „geistige Haus" sich auf Christus als dem Eckstein erheben soll (1 Petr 2,5), und von den im Gegensatze zu Gold und Silber unvergänglichen Dingen, mit denen wir erkauft wurden (ebd. 1,18); vielleicht liegt auch in der „unverfälschten Milch" (2,2) etwas Ähnliches vor.

Damit scheint erwiesen zu sein, wie oft derartige Gegenbilder sich in der Sprache der Bibel finden und wie nützlich es zum Verständnis vom Worte Gottes ist, auf dieselben zu achten und sie von den Gleichnissen scharf zu scheiden.

Literaturberichte

Rezensionen und kürzere Anzeigen

Das Los der ohne Taufe sterbenden Kinder. Ein Beitrag zur Heilslehre von Dr. th. *Wilh. Stockums*, Dir. d. Coll. Leoninum in Bonn. Herder & Co., Freiburg i. Br. 1923. 8°. VIII u. 204 S. M 2.—.

Die Schrift behandelt die theologisch sehr schwierige und zugleich auch für Nichttheologen sehr interessante Frage: Wie steht es um die Erlösung der zahllosen schon an der Schwelle des Lebens vom Tode hinweggerafften und ohne Taufe sterbenden Kinder und um ihr jenseitiges Schicksal? Sie ist in 5 Kapitel eingeteilt: 1. die Frage als dogmatisches Problem; 2. die Heilsmöglichkeit des Kindes in der christlichen Welt; 3. die Heilsnotwendigkeit der Taufe; 4. die Taufe in utero matris; 5. die sogenannte Kinderhölle (limbus puerorum). Wie man hieraus sieht, bietet die Schrift eigentlich mehr als ihr Titel ankündigt, indem sie außer dem jenseitigen Los dieser Kinder auch die so viel umstrittene Frage über den Heilswillen Gottes bezüglich derselben behandelt. *St.* gesteht, daß ihm, als er an die Arbeit herantrat, gleich manchen anderen Theologen das Ziel vor Augen schwebte, einen Weg zu finden, um womöglich die gesamte Kinderwelt, die bereits vor der Taufe dem Tode ihren Tribut zu zahlen hat, der vollen Segnungen der göttlichen Gnade teilhaftig zu machen; allein die Untersuchung hätte ihn immer mehr zur klaren Überzeugung geführt, daß es einen solchen Weg nicht gebe. Insofern ist die Schrift, wenn sie auch keine neuen Resultate zutage fördert, doch ein neuer Beweis, daß eine gründliche theologische Untersuchung unseres Gegenstandes alle jene Ersatzmittel für die Taufe, welche bis in die letzte Zeit *(Schell)* als dogmatisch zulässig erklärt wurden, ablehnen muß.

Der Verf. hält am allgemeinen und bedingten Heilswillen Gottes fest. Über *Augustin*, dem er „eine nicht unbedenkliche

Einschränkung des universalen Heilswillens Gottes" zuschreibt (7 ff), ist m. E. das letzte Wort noch nicht gesprochen. Die Frage über die Ansicht dieses Kirchenlehrers bedürfte einer eingehenden und gründlichen Darstellung vonseiten eines nicht bloß historisch, sondern auch dogmatisch gut bewanderten Theologen. Seine oft schroffen Äußerungen werden zu wenig aus seiner polemischen Einstellung gegen den Pelagianismus zu deuten gesucht. Mit Recht hebt *St.* hervor, daß man als Bedingung, unter welcher Gott das Heil aller Kinder durch die Taufe will, nicht die freie Kausalität allein mit Ausschluß aller physischen Hemmnisse betrachten darf; die Beweise gegen diese Ansicht hätten aber noch bedeutend vermehrt und verschärft werden können. Den Vermittlungsversuch von *A. Straub* (ZkTh 1887, 282–327; 1888 562–579) nennt *St.* zwar scharfsinnig, meint aber, derselbe vermöge nicht alle Schwierigkeiten zu heben und sei mehr theozentrisch als anthropozentrisch orientiert. Ich halte *Straubs* Abhandlungen für das Beste, was in dieser Sache geschrieben wurde und glaube, daß auch *St.* viel für seine Schrift gewonnen hätte, wenn er dieselben eingehender berücksichtigt hätte. Gerade die Untersuchungen über den allgemeinen Heilswillen Gottes und seine Bedingtheit scheinen mir die schwächsten Partien der Schrift zu sein.

Bei Beantwortung der Frage, wann die verpflichtende Kraft des Taufmandates begonnen habe, lehnt *St.* die Meinung ab, daß die Promulgation der Taufpflicht schon gleich am Himmelfahrtstag, bezw. Pfingsten den ganzen Erdkreis umfaßte, und schließt sich jenen Theologen an, welche die tatsächliche Promulgation des Evangeliums in den einzelnen Ländern als Beginn der allgemeinen Taufpflicht betrachten.

Den Versuchen jener wenigen Theologen, die für den Fall, daß ein Kind ohne die Taufe hinwegstirbt, gewisse Ersatzmittel der Wassertaufe annehmen, steht der Verf. zwar sehr sympathisch gegenüber; aber er sieht sich doch durch die unzweideutige Sprache, welche die kirchlichen Lehrentscheidungen über die absolute Notwendigkeit der Taufe führen, gezwungen, dieselben zurückzuweisen und kommt zum Schlusse: „Die Taufe ist das einzige unerläßliche Mittel des Heiles, und zwar darum, weil Christus es so gelehrt und gewollt hat" (117).

In der eigentlichen Frage um das Los der ohne Taufe sterbenden Kinder schließt sich *St.* der milden Theorie des hl. *Thomas* an: sie sind zwar von der seligen Anschauung Gottes ausgeschlossen und gehören so formell zu den Verdammten; aber sie sind frei von allen sinnlichen Qualen, unterliegen keiner gei-

stigen Traurigkeit und genießen materiell alle diejenigen Güter, welche an sich zu einer natürlichen Seligkeit gehören (162). Letzteres hat allerdings *Thomas* nicht gelehrt, weil es nach ihm keine „natürliche“ Seligkeit geben kann, da der dem Menschen angeborne Wissensdrang nicht befriedigt werden kann außer in der Anschauung Gottes (vgl. 1 q. 12 a. 1; 1 2 q. 3 a. 8; 4 d. 49 q. 2 a. 1; Quodl. 10 a. 17; de Ver. q. 8 a. 1; Comp. theol. c. 104; C. g. 3,50; de Virt. in comm. a. 10; in Matth. c. 5; in Joan. c. 1 lect. 11; in 1 Cor. c. 13 lect. 4).

Die Schrift *St.s*, die in einem fließenden und leicht verständlichen Stile geschrieben ist, kann allen, die über den darin behandelten Gegenstand nähere Auskunft wünschen, empfohlen werden.

Innsbruck. Johann Stufler S. J.

Ruth. Commentaire philologique et exégétique par *P. Joüon S. J.* Rom, Bibelinstitut 1924. XI u. 99 S.

P. Joüon hat, wie er im Vorwort zu seiner hebr. Grammatik (S. XI Anm. 1) sagt, das Buch Ruth in so ausgedehntem Maße zu Belegstellen in der Syntax herangezogen, daß die Menge der Zitate fast einem grammatischen Kommentar gleichkommt. Das in klassischer Prosa geschriebene Buch eignet sich auch sehr gut für solche Zwecke. Daher ist es nur zu begrüßen, daß *J.* seiner Grammatik diesen philologischen und exegetischen Kommentar folgen ließ, welcher Lehrern und Schülern im Unterricht in der hebr. Sprache als Übungsbuch zur Vertiefung in der Kenntnis der Sprache selbst, aber auch zu textkritischen Übungen am MT dienen kann. Die Akribie, mit welcher der Kommentar gearbeitet ist, muß rühmend hervorgehoben werden. Dem Kommentar selbst ist S. 1—23 eine ausführliche Einleitung in das Buch vorausgeschickt, welche über alle Einleitungs- und besonders Kontroversfragen gut orientiert. Die Ansicht, daß das Buch Ruth eine Tendenzschrift sei, abgefaßt zu dem Zwecke, gegen den Rigorismus des Esdras und Nehemias in Sachen der Mischehen zu protestieren, wird mit triftigen Gründen abgelehnt; doch glaubt *J.*, aus sprachlichen Gründen dasselbe in die nachexilische Zeit ansetzen zu können. In einer Note (S. 13) nimmt die Redaktion der Scripta Pontificii Instituti Biblici dagegen Stellung. Die gegen *J.* erhobenen Einwendungen bestehen im allgemeinen zu Recht; doch sei noch bemerkt: Ruth 4,7 ist ein späterer erklärender Zusatz, ebenso wie 1 Sam 9,9. Daher läßt sich dieser Vers nicht zur Bestimmung der Abfassungszeit der Schrift selbst verwenden.

Damit scheidet für den „Sprachbeweis" aus die aramaisierende Form קִים, die sich gerade in diesem Verse findet. שבר 1,13 aber als Aramaismus zu erklären, geht wegen Is 38,18 nicht an. *Th. Nöldeke* hat ZDMG 57 (1903) 412-20 eine sehr beachtenswerte Kritik über die Schrift von *E. Kautzsch*, Die Aramaismen im A. T. veröffentlicht. Hier schreibt derselbe (S. 414): „Wem es, wie mir, noch sehr zweifelhaft ist, daß das Lied des Hiskia Jes 38,9 ff aus später Zeit stammt, der wird auch Bedenken tragen, שבר als aramäisches Lehnwort anzusehen". Vgl. noch ZkTh 42 (1918) 68. Wenn selbst *E. Kautzsch* und *A. Bertholet*, Die Heilige Schrift des A. T. II[3] 372, bezw. II[4] 408 zugeben müssen, daß „die Erzählung durchaus auf dem Boden der klassischen Sprache der Samuelisbücher steht", andererseits aber die angezogenen „Aramaismen" nicht beweiskräftig sind, dann wird man wohl dem Verf. der oben erwähnten Note zustimmen können, welcher schreibt: „En effet la comparaison de la langue de Ruth si peu éloignée de l'hebreu classique de la meilleure époque (l'auteur lui-même en convient) est toute en faveur d'une date ancienne".

Innsbruck. Josef Linder S. J.

Handbuch der neutestamentlichen Textkritik. Von *Heinrich Joseph Vogels*. (Lehrbücher zum Gebrauch beim Theologischen und Philosophischen Studium). Münster i. W. 1923, Aschendorff. XI u. 255 S. 8°. M 4.20.

Zu den vielen, welche den unternehmenden Bonner Professor zu diesem hochwichtigen Werke gedrängt haben, gehört auch der Rezensent (vgl. diese Zeitschrift 46 [1922] 596 f). Das Ergebnis der mühsamen Forschungen, das uns in ihm geboten wird, gewährt hohe Befriedigung. Trotz der großen Vorarbeiten, auf denen *V.* fußen konnte, ist seine Arbeit fast bahnbrechend zu nennen. Πάντα ῥεῖ, so sprach ein Forscher wie *E. Nestle* noch vor zehn Jahren (vgl. diese Zeitschrift 38 [1914] 87) und zwar gerade damals, als *Sodens* großes Werk erschien, das sich in vielen Punkten als eine große Täuschung erwiesen hat.

Was an *V.*s Werk namentlich vorteilhaft auffällt, ist das Geschick, mit dem er die Vorführung der Textzeugen mit der Entwicklung der Textgeschichte verbindet. Dabei hat er sich gelegentlich auch die notwendige Mäßigung auferlegt. In der Londoner Polyglotte hat *Briand Walton* die Übersetzungen des N. T. ins Äthiopische, Arabische und Persische vollständig abgedruckt; in unseren Lehrbüchern der Einleitung ist gar manches über sie zu lesen. Von diesen erledigt *V.* die erste ganz kurz, die beiden

andern sind anscheinend gar nicht genannt — man kann dem, was auf S. 84 über die Übersetzungen im allgemeinen gesagt ist, entnehmen, daß sie völlig ohne Bedeutung sind und ihnen nur ein historisches Interesse zukommt, da sie nur den Pešittha-Text bieten.

Im Vordergrund steht die Tatianhypothese, welche V. mit großer Schärfe und mit glücklichem Erfolge durchgeführt hat. Fast erhält man den Eindruck, der Verf. möchte für den Augenblick in der Textkritik alles auf das eine Ziel zurückführen, die Tatianismen aufzudecken und die Textüberlieferung von ihnen gründlich zu säubern. Man wird ihm recht geben müssen, daß damit viel erreicht wäre. Darum wäre es mit *J. Sickenberger* (Bibl. Zeitschrift 16 [1923/24] 221) freudig zu begrüßen, wenn der Verf. die durch *Erwin Preuschens* frühen Tod verhinderte Arbeit aufgreifen wollte, *Tatians* Diatessaron wieder herzustellen.

Ein fühlbarer Nachteil des sonst so gut eingerichteten und sauber gedruckten Werkes liegt im Mangel von Untereinteilungen und Kleindruck. Gerade in der Textkritik wäre beides doppelt nötig, um aus der Fülle der Einzelheiten die richtunggebenden Prinzipien gleich hervortreten zu sehen und die noch zu belegende Annahme vom sicher erwiesenen Resultate geschieden zu finden.

Für eine weitere Auflage sei auch noch die Anregung gegeben, der Verfasser möge die Ergebnisse seiner früheren Untersuchungen in dies sein Hauptwerk aufnehmen, z. B. über den Text des Werkes *Augustins* De consensu evangelistarum (Bibl. Studien 13/5), weitere Belege seiner grundlegenden Theorie vom gemeinsamen Ursprung der lateinischen und syrischen Übersetzung durch *Tatian*.

An Einzelheiten wären zunächst einige Kleinigkeiten zu vermerken. *L. Hug* hat nicht die Bedeutung des Codex Vaticanus für die Textkritik „erstmals erkannt" (S. 41), wie sich aus *H. Höpfl*, Kard. *W. Sirlets* Annotationen zum N. T. (Biblische Studien 13/2) S. 36, 126 ergibt. — S. 59. Der kurze Mk-Schluß findet sich außer in L T$^{\Psi}$ 274 579 auch in den sahidischen Fragmenten von Freiburg, die *J. M. Heer* im Oriens christianus N. T. 2 (1912) 42 veröffentlichte, und im Cod. Bobbiensis k (Faksimile im Titelblatt der Ausgabe: Old latin Texts II) und zwar nur hier allein — sonst ist immer der kanonische Text beigefügt.

Abzulehnen sind die Ergebnisse des Verf. in zwei Punkten: die Frage über die Sängerin des Magnificat scheint ihm nicht völlig entschieden. Was die äußeren Kriterien anlangt, soll es „nach Auffindung der Schrift des *Irenäus* ‚Zum Erweis der apostolischen Verkündigung' als zweifellos gelten, daß *Irenäus* für Elisabeth eintritt" (S. 180). Allein umsonst habe ich in der Editio princeps (Texte und

U. 31,3) und anderswo nach dem fehlenden Zitat gesucht. Wir wissen dies nur von einigen Handschriften der armenischen Übersetzung. Namentlich ist aber in Abrede zu stellen, daß hier „innere Kriterien eine wichtige Rolle spielen“ und diese für Elisabeth sprechen. Was *Loisy* und *Harnack* hier vorgebracht haben, ist völlig wertlos. Was folgt denn daraus, daß das Magnificat sich in einigen Versen an den Lobgesang der Anna (1 Sam 2,1) anschließt? Etwa daß die Sängerin desselben auch eine Frau gewesen sein muß, die nach langer Unfruchtbarkeit von Gott Kindersegen erfährt? Ist denn etwa nur ein Feldherr berechtigt, dem Julius Caesar sein „Veni, vidi, vici“ nachzusprechen? Genügt denn nicht eine ganz entfernte Ähnlichkeit mit dem Todesleiden des Heilandes, um mit ihm sein Ölberggebet sprechen zu können? Somit bleibt *O. Bardenhewers* Erklärung völlig im Recht; man lese noch Stimmen aus Maria-Laach 59 (1900 II) 237—44, um sich endgültig das Urteil zu bilden, wie wenig von ernsten Bedenken die Rede sein kann.

S. 187 will der Verf. gedenken „eines uralten Homoioteleutonfehlers bei Mt, der sich vielleicht sogar schon in der griechischen Quellenschrift (Q), deren sich Mt bediente, gefunden hat“. Der Parabel vom bittenden Freund ist nach Mt 7,7—11 eine zweigliedrige Frage angeschlossen: „Wer von euch wird seinem Sohne, der ihn um ein Brot bittet, einen Stein geben? oder wenn er um einen Fisch bittet, wird er ihm eine Schlange geben?“ Hier fügt Lk an der Parallelstelle 11,9—13 noch ein drittes Glied hinzu: „wird er ihm, wenn er um ein Ei bittet, einen Skorpion geben?“ Nun meint *V.*, daß hier Lk den ursprünglichen Text der „Quelle“ bewahrt hat, während Mt durch das dreifache μὴ ἐπιδώσει αὐτῷ veranlaßt wurde, das dritte Glied wegzulassen: „das Auge des Schreibers ist vom zweiten zum dritten ἐπιδώσει αὐτῷ hinübergesprungen“. Der Hauptbeweis ist: „Ich wüßte wenigstens keine Parallele dafür zu bringen, wo Lk ein Herrenwort in dieser Weise . . . erweitert hätte“. Allein damit hat der Verf. eine viel näher liegende Lösung der Frage übersehen. Lk hat sonst in seine Vorlage, die wir in den zwei ersten Evangelien vor uns haben, auf Grund anderer Quellen manches Neue hinzugefügt. (Vgl. 3,22 σωματικῷ εἴδει; 5,17 Anwesenheit der Pharisäer; 6,1 δευτεροπρώτῳ; 8,32 ἐν τῷ ὄρει; 34 εἰς τοὺς ἀγρούς; 42 μονογενής; 22,51 die Heilung des Malchus). Warum sollte ihm nicht auch hier eine solche Sonderquelle neue Elemente aus den Reden des Herrn geliefert haben, die er geschickt in die Vorlage einzufügen verstand? Hat nicht die Bergpredigt von Lk 6,20—49 manches Eigengut? Abgesehen von größeren Stücken, z. B. den Weherufen (6,24—26), dem Worte vom Geldleihen 6,35, von der Barmherzigkeit (6,36), vergleiche man nur 6,37 den dreifachen Spruch vom Richten mit dem einfachen bei

Mt 7,1. Somit liegt hier wohl ein verunglückter Verweis vor auf die verunglückte Theorie von der „Quelle“ unseres Mt.

Innsbruck. Urban Holzmeister S. J.

Gotteswerke und Menschenwege. Biblische Geschichten in Bild und Wort, geschildert von Prof. *Gebhard Fugel* und *Peter Lippert S. J.* 72 S. Text und ebensoviele Tafeln zu $17^1/_2 \times 24$ cm. München 1924, „Ars sacra“ (Jos. Müller). Geb. M 12.—.

In dieser Zeitschrift 37 (1913) 637—40 wurde eingehend berichtet über die herrlichen 40 Tafelbilder, die Prof. *Gebh. Fugel* 1912 in *Heilmanns* Katholischer Volksbibel veröffentlicht hat. Seither ist den Meisterwerken dieses gottbegnadigten Künstlers die wohlverdiente Anerkennung und weite Verbreitung in reichem Maße zuteil geworden. Darum ist es nur zu begrüßen, wenn in einer neuen Veröffentlichung die ebenso großartigen wie anmutigen *Fugel*-Bilder in neue Leserkreise geführt werden. *Fugel* hat eine Reihe von Bildern, die hier Aufnahme fanden, bereits früher veröffentlicht, z. B. die Samariterin am Jakobsbrunnen, das ergreifende Bild des barmherzigen Samaritans, die Kreuzigung des Herrn (im bekannten Rundbild von Altötting). Andere Darstellungen erinnern an frühere Motive (Weltschöpfung, Christi Taufe und Himmelfahrt). Im allgemeinen aber ist die neue Publikation von 72 Bildern weiten Kreisen wenigstens zum größten Teil neu. Es sei hier hingewiesen auf einige wohlgelungene Glanzstücke: die Vertreibung aus dem Paradiese, die Sintflut, namentlich auf das erhebende Bild von Abraham und Melchisedech mit der hehren Lichtgestalt des Priesterkönigs, dem der Künstler in sinniger Weise die Züge des Heilandes gegeben hat; desgleichen sei verwiesen auf die Bilder von Gottes Großtaten in der Wüste, des Moses letzte Stunde, Davids Buße, Elias in Mutlosigkeit, die Berufung des Isaias, „An den Strömen Babylons“, die makkabäischen Brüder. Aus dem N. T. sehen wir u. a. die Händler im Tempel, Jesus und Nikodemus, die Heilungen des Gichtbrüchigen, am Teich Bethesda, des Taubstummen und der 10 Aussätzigen. Vom Abendmahl ist die allbekannte, in verschiedenen Formen vorliegende Darstellung durch eine neue Konzeption ersetzt, in der die Teilnehmer auf Polstern gelagert erscheinen. Desgleichen sind originell und anmutig die Darstellungen der Auferstehung und der Erscheinung an Magdalena. Das Werk schließt mit dem Seher von Pathmos und seiner Einführungsvision (Apk 1,13—16) und der Auferstehung der Toten, die der Meister in dezenter Weise darzustellen verstand. Bekannt ist die Sorgfalt, mit der *Fugel*

be Szenen, deren Schauplatz örtlich bestimmt ist, eine geographisch und kulturhistorisch treue Wiedergabe anstrebt. Die Darstellungen des barmherzigen Samariters, der Himmelfahrt u. a. beweisen, wie glücklich ihm dies gelungen ist.

Fugel hat immer vor Augen, seine Werke für den Anschauungsunterricht darzubieten. In der vorliegenden Form, welche die scharfen Linien vielfach vermeidet und durch weniger fest umrissene Figuren ersetzt, eignen sie sich freilich nicht für jedes Episkop.

Der Verleger, der den Preis sehr niedrig angesetzt hat, bietet gleichzeitig eine Sonderausgabe von 20 Prachtnummern dieser Sammlung in vergrößertem Format an (die Bildgröße ist 34 45, mit Rand 50 63); sie kommen in Kupfertiefdruck zu M 80.—, einzelne Blätter zu M 6.—.

P. *P. Lippert* hat jedem Bilde den Text beigegeben, der die dem Bilde gegenüberstehende Seite einnimmt. In der Sprache des modernen Menschen werden die Grundgedanken des Bildes in packender Weise vorgeführt; wo der heilige Bibeltext selbst spricht, ist die Übersetzung treu und in gewählter Form gegeben.

Innsbruck. U. Holzmeister S. J.

Die altchristliche griechische Litteratur. Von *Otto Stählin.* Sonder-Abdruck aus *W. v. Christs* Geschichte der Griechischen Litteratur II. 2, 6. Auflage, VI u. 1105—1500 S. gr. 8⁰. München, C. H. Beck 1924. M 9.—.

Schon durch den Titel ist die Eigenart dieses sehr bedeutsamen Werkes gekennzeichnet. Es soll die altchristliche Litteratur einschließlich des N. T. im Rahmen der Darstellung des Gesamtschrifttums der Griechen besprochen werden. So erhalten wir denn eine stark philologisch orientierte Einleitung ins N. T., der sich unmittelbar anreiht eine Erörterung über die Apokryphen und die Apostolischen Väter. Die Schriften der Gnostiker sind eingehend besprochen. Unter dem Titel „Die Anfänge der patristischen Litteratur“ ist die Folgezeit bis *Eusebius* einschließlich zusammengefaßt. Die Periode von Konstantin bis zum Konzil von Chalkedon wird als „Die Blütezeit der patristischen Litteratur“ eingeführt, der sich anschließt die Zeit bis zum Regierungsantritt Justinians als „Nachblüte“; mit ihr schließt die Darstellung.

In der Einleitung in das N. T. will der Verf. im allgemeinen mehr referieren und das zusammenstellen, was heute im protestantischen Lager als gesichertes Gut gilt und worüber noch gestritten wird. Man vgl. S. 1137 das Urteil über die Paulusbriefe:

„7 werden fast allgemein anerkannt, bei 2 Thes, Eph und Kol ist die Echtheit von vielen bestritten, die Pastoralbriefe werden von den meisten als unpaulinisch erklärt. Daß der Hebr nicht von Paulus stammt, ist allgemein zugegeben". Auch in der Beurteilung der Evangelien und der Apg tritt dieser Standpunkt, den die katholische Theologie nicht billigen kann, hervor. Es werden hier wohl katholische Arbeiten zitiert, aber die Hauptergebnisse der katholischen Forschung bleiben dem Benützer fremd. Und doch wäre es wichtig, daß die Philologen, welche hauptsächlich dieses Werk benützen werden, auch hierüber etwas erfahren.

Für den folgenden Hauptteil des Werkes, das die Forscherarbeit des Verf.s bringt, legt sich ein Vergleich mit *Bardenhewers* Lebenswerk dem Benützer des letzteren nahe. Gemeinsam ist den beiden Forschern die gewählte Darstellung sowie die ausgiebige Litteraturbenützung. Dabei sind katholische Arbeiten so reichlich und genau gebucht, wie es mir in keinem andern protestantischen Werke bisher begegnet ist. So sind z. B. die wertvollen Arbeiten, welche unser verstorbener Mitarbeiter *Seb. Haidacher* in dieser Zeitschrift veröffentlichte, gewissenhaft berücksichtigt, desgleichen gar manche von noch lebenden Forschern. Die Verteilung der Litteraturangaben ist übersichtlicher als bei *Bardenhewer*, denn sie sind in den doppelspaltig gedruckten Anmerkungen gleich an der betreffenden Stelle des Textes eingefügt. Dagegen vermißt man die so ansprechenden Charakteristiken des Münchener Altmeisters, die sehr vorteilhaft den oft spröden Stoff beleben; doch sind gelegentlich derartige Würdigungen eingefügt: die von *Chrysostomus* ist umfangreicher geworden. Dafür ist das Bild der litterarischen Bedeutung der einzelnen Schriftsteller stets deutlich gezeichnet. Unangenehm für den Benützer dieser Separatausgabe sind nur die durch die Einrichtung des Gesamtwerkes gegebenen Kolumnentitel: der der linken Seite und der erste Teil des rechts stehenden Textes wiederholt sich völlig gleichlautend durch das ganze Werk, das Übrige bezeichnet nur die fünf oben genannten Gruppen; man ist somit genötigt, stets zum Register die Zuflucht zu nehmen, um die einzelnen Schriftsteller aufzufinden. — Der konfessionelle Standpunkt des Verfassers tritt im patristischen Teil kaum jemals hervor.

An kleinen Versehen des sonst äußerst verläßlichen Werkes seien für einen Neudruck vermerkt: 1114 statt „Prämonstratensermönch" wäre „-chorherr" zu sagen; Anm.: zum Begriff des „doctor Ecclesiae" im katholischen Sinne gehört die „antiquitas" nicht. — S. 1122 A. 7 wären einige Neuauflagen nachzutragen, 1126 A. 6 die Aufzählung der Papyrusbruchstücke des N. T. mit der allgemein an-

genommenen Bezeichnung bei *C. R. Gregory*, Textkritik 1084—92. S. 1130 die gotische Bibel von *Streitberg* (Heidelberg 1908. 1910). — Die Angabe S. 1128, daß der Evangelienkodex D (Cantabrigensis) und der gleichbezeichnete der Paulusbriefe (Claromontanus) einst zusammengehörten, ist, wie in *Vogels* Textkritik S. 50 und bei Soden 1, 103. 243 ersichtlich ist, durch die verschiedenen Größenverhältnisse und namentlich die ganz verschiedene Zeilenzahl (33 : 21) ausgeschlossen.

Innsbruck. Urban Holzmeister S. J.

H. Lammens S. J., **La Syrie.** Précis historique. Beyrouth, Imprimerie catholique 1921. 8°. I: X u. 279 pg., II: 277 pg. à F 6.—, geb. F 7.—.

Der belgische Forscher *Henri Lammens* widmet seiner zweiten Heimat Syrien, der er bereits über 40 Jahre seine unermüdliche Arbeitskraft geschenkt hat, einen reichhaltigen Abriß ihrer Geschichte. Entstanden aus Konferenzen, die geplant waren, aber nicht zur Ausführung kamen, vereint das zweibändige Werk den frischen, lebendigen Ton des Vortrags mit dem ernsten Gepräge wissenschaftlicher Forschung. Nicht alle Perioden der wechselvollen Geschichte des schon durch die Lage hochbedeutsamen Landes sind mit derselben Ausführlichkeit behandelt. So ist vom Königreich der Ben-Hadad und Hasaels, zu deren Zeiten das „Land Aram" als das erste Königreich Syrien zu gelten hat (anders S. 9), wenig zu erfahren. Auch von der mächtigen römischen Provinz Syria, die mit ihren 4 Legionen den Stützpunkt der Römerherrschaft im fernen Morgenlande bildete, wollte der Verfasser nicht ausführlich handeln. Die syrischen Kaiser, Johannes von Antiochien, genannt Chrysostomus, sowie die schrecklichen Erdbeben dieser Periode ziehen rasch an unserem Auge vorüber. Die persische Invasion ist als das Vorspiel der arabischen Eroberung näher berührt. Umso eingehender ist die Schilderung des arabischen Syriens, das bis heute seine Charakterzüge bewahrt hat. Mit dem Auftreten des Islams kommt der Verf. auf sein eigentliches Forschungsgebiet. Die Ergebnisse seiner Quellen-Studien, denen im Abendlande keine ähnlichen zur Seite treten können, werden hier im Auszuge geboten. Sie sind niedergelegt in den Veröffentlichungen des Päpstl. Bibelinstitutes in Rom, in den Mélanges der Orientalischen Fakultät von Beyrouth und in einer Reihe hervorragender französischer Zeitschriften (Journal asiatique, Revue des questions hist., Bulletin d'Institut égyptien). Es ist selbstverständlich, daß eine gründliche Würdigung des Islams geboten wird. Seine religiöse Entwickelung wird dann gleich bis in die Gegenwart verfolgt.

Man wird *L.* mit Vergnügen folgen in der Schilderung der Zustände des damaligen Arabiens und der ersten Eroberungen unter Mohammed sowie seiner Nachfolger. Mit Mo'âwia I (660—680) wird Damaskus Residenz und Syrien tritt wieder ins volle Licht der Weltgeschichte, um mit der Verlegung des Schwerpunktes des Reiches nach Bagdad wieder zurückzutreten. Mit besonderem Interesse verfolgt der Leser die Zeit der Kreuzzüge, sowohl den äußeren Gang der Ereignisse als auch die merkwürdige Kulturgeschichte dieser Periode. Damit schließt der erste Band.

Der zweite Band hat insofern noch größere Bedeutung, als er zumeist völlig unbekannte Perioden behandelt. Allerdings ist sein Inhalt zum großen Teil nichts anderes als eine stets wachsende Leidensgeschichte der christlichen Konfessionen, die namentlich seit der Eroberung durch die Osmanen 1516 eine immer sich verstärkende Verfolgung erfuhren. Dieser Band enthält sodann gar vieles, was, wie jeder Leser bestätigen muß, zum immerwährenden Ruhme von Frankreich gereicht. Man verfolgt die freilich nicht immer selbstlosen Schritte der französischen Konsuln, die ihre bevorzugte Stellung in Konstantinopel durch einen systematischen Kampf gegen die Habsburger erkauft hatten.

Mit besonderem Interesse liest man endlich die neueste Geschichte Syriens, die mit den Morden 1860 beginnt. Der Verf. hat die Entwicklung der Verhältnisse größtenteils persönlich mitgemacht. Die Berichte über den Weltkrieg und seine ganz objektiv geschilderten Greuel lassen die Freude über die Befreiung Syriens und die Neuordnung der Verhältnisse leicht begreiflich erscheinen. Am Schlusse sind besprochen die Wirren der Nachkriegszeit, namentlich die am 24. Juli 1920 beendete Herrlichkeit des Königs von Syrien Faisal und die Errichtung des Föderativstaates „Grand-Liban“ am 1. Sept. 1920.

Die reichen Quellenangaben sind I S. IV—IX zu finden. Es wäre zu wünschen, daß im Verlaufe der Darstellung öfters genau auf dieselben verwiesen würde. — Die Übersicht soll erleichtert werden durch „Synchronismen“, in denen der Verf. die Geschichte Syriens mit den Hauptereignissen der Weltgeschichte in Verbindung bringt. (I 24—29: Seleuziden, Römisch-Byzantinische Kaiser; 126—8: Omajjaden, 270—2 Kreuzfahrerzeit u. s. w.) Vielleicht wäre es besser, alles an einem Orte (am Schlusse) zusammenzustellen. — Die Kolumnentitel könnten in einer Neuauflage verbessert werden; statt des nichtssagenden „Chapitre XVI“ könnte der Inhalt des Kapitels, der bisher auf der rechten Seite angegeben ist, links untergebracht werden, während die rechte Seite nur den Inhalt der beiden Seiten anzugeben hätte.

Innsbruck. Urban Holzmeister S. J.

Praktischer **Brevier-Kommentar.** Von *Karl Kastner*. Breslau. F. Goerlich. gr. 8°. I. Band: VIII u. 336 S. 1923. II. Band: VIII u. 421 S. 1924. M 6.— u. M 8.—, geb. M 7.50 u. M 10.—.

Eine Erklärung des kirchlichen Stundengebetes wird allen Priestern einen willkommenen Behelf bieten, um eine ihrer wichtigsten Standespflichten mit erhöhtem Verständnis zu erfüllen und zugleich mit der Erbauung auch eine verläßliche Belehrung zu erhalten. Der erste Band befaßt sich mit dem Ordinarium, Psalterium und Proprium de Tempore; vom zweiten ist der Großteil dem Proprium Sanctorum geweiht; die Erklärung der verschiedenen Communia beansprucht nur wenig Raum. Ist der erste zum Teile exegetischer Natur, so ist der zweite durchaus geschichtlichen Inhaltes.

Der Verf. verfolgt einen doppelten Zweck: er will namentlich dem Seelsorgsklerus eine verständliche, zuverlässige Erläuterung bieten, dabei aber auch dem Forscher nützliches Material vorlegen. Darum bietet er vorzügliche liturgiegeschichtliche Vorbemerkungen und eingehende Literaturangaben, die das Werk zu einem Schlüssel für Einzelstudien machen. Allein über die Art, mit der er dem ersten Zweck nachzukommen trachtet, wird mancher Benützer wohl anders denken. Der Verf. bietet z. B. einen Auszug aus der im Brevier abgedruckten Lebensbeschreibung der Heiligen, der wohl überflüssig ist, besonders dort, wo es sich um ungeschichtliche Angaben handelt (vgl. nur den 9. Oktober: Dionysius). Vielmehr hätte es sich empfohlen, den von ihm zitierten Quellen das wichtigste gesicherte Material zu entnehmen und so eine anregende Erweiterung der im Brevier gebotenen Angaben dem Leser zu ermöglichen. Daß zu diesem Zwecke seltene Wörter übersetzt werden, ist sehr lobenswert; nicht jeder weiß, daß der „singularis" (Ps 78,14 Tertia feriae VI) der „Eber" ist und daß das im Offizium des hl. Thomas von Aquin vorkommende Wort „titio" ein brennendes Holzscheit bedeutet. Allein Wörter wie ferire, flagitare, medela, vagire übersetzen und noch dazu im Großdruck, das dürfte doch des Guten zu viel sein. Vielleicht wäre es gut, eine Neuauflage in zwei Ausgaben zu veranstalten; die eine sollte durch Ergänzung einzelner Punkte das Werk zu einem durchaus wissenschaftlichen Kommentar weiter ausgestalten, die andere könnte vielleicht noch mehr auf die Bedürfnisse von Seelsorgern, die in der Einsamkeit ergraut sind und dabei etwas viel verlernt haben, sowie von Klosterfrauen, die des Lateins fast unkundig sind, Rücksicht nehmen. Wenn so das Werk zwei Formen statt zweier Seelen erhält, so wird es den vielen

Nutzen, den es schon jetzt bringt, noch mehr extensiv und intensiv erweitern.

Einige Einzelheiten seien für eine Neuauflage erwähnt: Im Ordinarium I 1.6 ff fehlt die Erklärung der einleitenden Verse und des Aufbaues der einzelnen Horen, vom Kapitulum der Prim u. a. — S. 18. Das Athanasianum wird in Spanien entstanden sein. *E. Bishop*, Liturgica Historica, Oxford 1918, p. 199 ff. — S. 27. Das Einhorn, „das Fabeltier des Altertums", findet sich wohl in der LXX und Vulgata, aber nicht im hebr. Urtext (lies: Wildochs). — Statt „Hindinnen" wäre „Hinden" zu sagen (ebd.) — S. 104. Als weitere Stichprobe aus der Psalmenexegese sei auf Ps 108 (109) in der Non des Samstags (S. 204) verwiesen. Die große Schwierigkeit dieses Psalmes ist mit einem Schlage gelöst, wenn man mit *F. Zorell* (diese Zeitschrift 37 [1913] 414–21) vor V. 6 und nach V. 19 Anführungszeichen anbringt und den Fluch nicht vom Psalmensänger, sondern von seinem Feinde gesprochen sein läßt. — Dagegen könnte wegbleiben oder als curiosum gebucht werden die „von manchen Erklärern" angestellte Zählung von 30 Strafen, die in diesem Psalme erwähnt sind „als Hinweis auf die 30 Silberlinge des Judas". — S. 227. Das Wort „lamiae" der Klagelieder 4,3 ist nicht mit „Ungeheuer", sondern mit „Schakale" zu übersetzen.

Im zweiten Bande wäre S. 14 mit Nutzen zu erwähnen gewesen das Werk von *J. Seitz*, Die Verehrung des hl. Joseph in ihrer geschichtlichen Entwicklung bis zum Konzil von Trient, Freiburg 1908 (vgl. diese Zeitschrift 32 [1909] 545 f). — S. 141 liest man mit Interesse, wieviel gegen das Officium von Gregor VII von den Gallikanern und Josephinern geschehen ist. — S. 197. Zum Officium von Cyrillus und Methodius wären geschichtliche Berichtigungen namentlich erwünscht gewesen. — S. 218. In meinen vom Verf. gebilligten Artikeln über die Magdalenenfrage ist nachgewiesen, daß *Augustinus* ganz mit Unrecht als Vertreter der Identität erwähnt wird (diese Zeitschrift 44 [1922] 573—5). Darum wäre S. 220 einigemale an Stelle des Namens „Magdalena" der Name „die Sünderin" zu setzen gewesen. — S. 220 möchte man gerne erfahren, wieviel an der Apollinariuslegende geschichtlich ist, ebenso S. 284 vom hl. Eustachius. Dagegen wäre S. 281 zu betonen gewesen, daß die Stigmatisierung des hl. Franziskus erwiesen ist. S. 238 wird auf ein schönes altes Imitatorium des Festes der Verklärung Christi verwiesen. Die Worte 2 Petr 1,19 in der Epistel des gleichen Festes vom „propheticus sermo" bezeichnen nicht das A. T., sondern die dunkle Weissagung unseres Herrn von seiner Wiederkunft. — S. 404. Zu der Angabe: „celtis der Meißel" (Job 19,24) vgl. *J. Heller* in dieser Zeitschrift 13 (1889) 207—10. Dort ist nachgewiesen, daß an dieser

Stelle nichts weiter als ein alter Schreibfehler vorliegt („celte" statt „certe"). Man vergleiche den Thesaurus linguae latinae 3,775 wo als erster Beleg eine Stelle aus *Chiron,* einem Zeitgenossen des hl. *Hieroymus* gebracht wird. — S. 408. Die Anordnung der Apostolischen Konstitutionen betreff der Gebetszeiten hat ihre Vorlage in der Kirchenordnung *Hippolyths* (*Funk*, Didascalia et Const. Ap. II, Paderborn 1905, 116—8).

Innsbruck. Urban Holzmeister S. J.

Bybliothecae Apostolicae Vaticanae codices manuscripti recensiti iussu Benedicti XV. Praeside *Aidano Gasquet O. S. B.* Romae, Typis polyglottis Vaticanis. gr. 4°.

1. Codices Urbinates Latini. Recensuit *Cosimus Stornajolo.* T. III. Codices n. 1001—1779, 1921. XXIX* et LXXI et 832 pp. L 90.—.

2. Codices Vaticani Latini. Codices 10.301 10.700. Recensuerunt *Marcus Vatasso* et *Henricus Carusi.* 1920. 775 pp. L 85.—.

Die wissenschaftliche Beschreibung der zahlreichen und wichtigen Handschriftensammlungen der Vatikanischen Bibliothek macht seit der Zeit, da der jetzige Kardinal *Ehrle* die Leitung der Bibliothek führte, zur Freude der vielen Gelehrten, die Jahr für Jahr diese Sammlungen benützen, gute Fortschritte. Den Anfang machte 1885 der berühmte Archäologe *H. Stevenson* sen. mit der Beschreibung der Codices manuscripti Palatini graeci; ihm folgte 1886 sein Sohn *H. Stevenson* jun. mit dem ersten Bande der Codices Palatini Latini, zu dem der Altmeister der christlichen Altertumsforschung *J. B. De Rossi* die umfangreiche Einleitung schrieb. 1888 trat wieder der ältere *Stevenson* mit der Beschreibung der griechischen Codices der Königin Christina von Schweden und des Papstes Pius II. hervor. 1891 erschien die Beschreibung der ägyptischen Papyri von dem bekannten *Horazio Marucchi* und 1895 von demselben die lateinischen Papyri des Vatikan mit einem Einleitungsschreiben des Abtes *L. Cozza-Luzi.* Gleichzeitig war auch an den größeren Katalogen weiter gearbeitet worden. *E. Feron* und *F. Battaglini* hatten 1893 die Beschreibung der griechischen Handschriften der Ottoboniana mit einer geschichtlichen Einleitung von *L. Cozza-Luzi* herausgegeben; 1895 erschien auch der Katalog der griechischen Handschriften der urbinatischen Abteilung von *Cosimus Stornajolo* und die der Codices Capponiani, von *G. Silvio Cozzo* 1897.

1. Von der Beschreibung der griechischen Codices aus der Bibliothek der Herzoge von Urbino, die Alexander VII. 1657

angekauft hat, wendete sich *C. Stornajolo* zu den lateinischen und beschrieb diese in fortlaufender Reihe; den ersten Band mit den ersten 500 Nummern veröffentlichte er 1902, den zweiten mit weiteren 500 Nummern (501—1000) im Jahre 1912, der dritte uns vorliegende Band von 1921 bringt die Beschreibung der Nummern 1001—1779. Die Einleitung ist aber nicht mehr von *Stornajolo* selbst, der die Handschriften beschrieben hat, sondern vom Scriptor *Stanislaus Le Grelle*, der die mühsame Zusammenstellung und Vergleichung der alten Nummern und Verzeichnisse mit der neuen Ordnung und Numerierung entsagungsvoll auf sich nahm und mit Ausdauer und großer Achtsamkeit durchführte. Das Ergebnis seiner Forschung war, daß die heutige Ordnung und Reihung der lateinischen Handschriften der ehemaligen Bücherei der Herzoge von Urbino im wesentlichen auf das Jahr 1719 zurückgeht und von dem damaligen ersten Kustos *Lorenzo Zaccagni* stammt. Das dabei geübte etwas primitive Verfahren konnte leicht zu Irrungen und Verwechslungen führen. Noch schwieriger wurde die Vergleichung und genaue Feststellung des ursprünglichen Bestandes, des allmähligen Wachstums und der Verluste der Sammlung von Urbino dadurch, daß der Numerierung und Ordnung vom Jahre 1719 schon andere vorhergegangen waren und daß darum auch diese zum Vergleich herangezogen werden mußten.

An Pergamenthandschriften aus dem früheren Mittelalter sind die in diesem Bande beschriebenen 779 Nummern nicht reich. Die älteste Handschrift (Nr. 1154) „Probi institutio artium" hat *Keil* in seine Grammatici latini (Lipsiae 1864) aufgenommen. *Stornajolo* bringt noch einiges zur Geschichte des Kodex bei. Die Pergamenthandschrift „Apici Coeli de re culinaria libri IX" mit Zeichnungen aus dem 9. Jahrh. ist die älteste dieser Schrift. Dem 12. Jahrh. gehören drei, der Wende des 12. zum 13. zwei und dem 13. Jahrh. gleichfalls nur zwei Codices an. Reicher vertreten sind die Handschriften des 14. und 15. Jahrhs. Darunter finden sich Abschriften von lateinischen Klassikern, Übersetzungen aus dem Arabischen (medizinischen und philosophischen Inhaltes), Übersetzungen und erläuternde Abhandlungen zu verschiedenen Werken des *Aristoteles*, namentlich zu seiner Ethik, ferner von *Plato* und anderen griechischen Philosophen. Sehr stark vertreten sind die Reden, philosophischen, geschichtlichen und humanistischen Abhandlungen und Werke des berühmten *Leonardo Bruni* von Arezzo, meist kurz *Aretinus* genannt († 1444). Die große Masse der Handschriften des 16. u. 17. Jahrh. sind Avvisi, Nuntiatur- und Gesandtschaftsberichte, Chroniken, Gedenkbücher, einzelne Urkunden- und Briefsammlungen, Konklaveakten, ge-

schichtliche Aufzeichnungen und Aufsätze, Vorlesungen über Philosophie und medizinische Abhandlungen. Auch sonst unbekannte Vorlesungen der Professoren am Römischen Kolleg der Gesellschaft Jesu werden hier aufgezählt.

Die Anlage des Katalogs entspricht den in der Bibliothek hiefür aufgestellten Regeln. An der Spitze steht in klarem Fettdruck die laufende Nummer, daneben in runden Klammern und Kleindruck die alte Nummer, dann das Jahrhundert, der Schreibstoff und die Maße des Codex in Millimetern, die Zahl der Blätter oder Seiten in arabischen Ziffern. Auch Irrungen in ihrer Zählung werden vermerkt. In größerem Drucke folgt mit Hervorhebung der Verfassernamen ein genaues Inhaltsverzeichnis. Bei den zahlreichen Avvisi oder kurzen Zeitungsberichten von verschiedenen Berichterstattern aus verschiedenen Orten hat man dies Verfahren dadurch vereinfacht, daß man die Namen der Absender voranstellt und bei den einzelnen Stücken sich mit der Angabe des Absendungsortes und der Zeit der Absendung zufrieden gibt. Nach der ausführlichen Inhaltsangabe folgt in Kleindruck eine Beschreibung der inneren Einrichtung der Handschrift, ihres jetzigen Zustandes, ihres Einbandes, gelegentlich auch kurze Nachrichten über ihre Entstehung und Geschichte. Den Schluß des Bandes bilden eine Reihe von wertvollen Übersichtstafeln, Inhaltsverzeichnissen, Zusätzen und Verbesserungen, die dem Forscher die Arbeit der Auffindung seines Stoffes sehr erleichtern und bei diplomatischen Arbeiten manche mühevolle Zusammenstellungen und Vergleiche ersparen. In diesem Bande steht an erster Stelle ein Verzeichnis der datierten Nummern mit der entsprechenden Jahreszahl, dann folgen die undatierten nach den Jahrhunderten geordnet, denen sie nach Schriftcharakter und andern äußeren Merkmalen angehören. Leider sind da in den Nummern einige Versehen stehen geblieben: so gehört die Nummer 1737 nicht zum XII., sondern XVII.—XVIII. Jahrhundert und beim XIV.—XV. wäre Nr. 1129 einzufügen. Der Schriftenkunde dient ein Verzeichnis der Schreiber, der Bibliothekskunde ein anderes der Besitzer der besprochenen Handschriften, der Kunstgeschichte eines der Maler und Künstler sowie der in den Handschriften, Zeichnungen und Bildern vorkommenden Wappen. Das ziemlich ausführliche alphabetische Personen- und Ortsverzeichnis, dem auch ein Katalog der anonymen Handschriften beigefügt ist, leistet gute Dienste.

2. Die Katalogisierung der reichsten und in vieler Beziehung auch wertvollsten Handschriftengruppe, der Vaticanischen im engeren Sinne, liegt in den Händen bewährter Kräfte. Der

durch seine Arbeiten über verschiedene Martyrerakten und Heiligenlegenden bekannte Forscher *Franchi de Cavalieri* arbeitet im Vereine mit *L. Mercati* an der Beschreibung der griechischen Handschriften dieser Gruppe und hat den ersten Band, der die ersten 330 Nummern umfaßt, im Drucke. Von den Katalogen der lateinischen Handschriften liegt der erste von *Marcus Vatasso* und dem eben genannten *Franchi de Cavalieri* gearbeitete Band mit der Beschreibung der ersten 678 Nummern seit 1902 vor, der zweite (Nr. 679–1460) von *A. Pelzer* ist noch im Drucke, der dritte (Nr. 1461–2059) von *R. Nogara* erschien 1912. Die Beschreibung der Nummern 2060–9851 ist noch nicht angekündigt. *Marcus Vatasso* und *Heinrich Carusi* begannen ihre Arbeiten mit Nr. 9852 und führten sie in einem 1914 ausgegebenen Bande bis Nr. 10.300. Die Fortsetzung ihrer Arbeit enthält der vorliegende Band (Nr. 10301–10799). Die Anlage stimmt mit den hiefür in der vatitanischen Bibliothek geltenden Regeln. Die Beschreibung der Kodices ist von verschiedenen, in der Einleitung genannten Verfassern. Die Tafeln und Inhaltsverzeichnisse sind von *Vatasso* und *Carusi* und haben vor den Verzeichnissen im oben besprochenen Bande manches voraus. Im Hauptverzeichnisse, das hier an erster Stelle steht, werden nicht allein die Namen der Personen und Orte, sondern auch sachliche Schlagworte aufgeführt, so daß man z. B. unter Basilica Vaticana alles zusammengestellt findet, was darüber in den beschriebenen Handschriften enthalten ist. Dafür entfällt hier ein Index Anonymorum. Es folgen Verzeichnisse der in den Handschriften genannten Schreiber, Korrektoren, Adnotatoren, Besitzer, Schenker, der datierten und undatierten Handschriften mit der schätzungsweisen Angabe des Jahrhunderts, der Nummern mit Preisangaben. Auch die Nummern mit Wappen, Siegeln oder Insignien sind zusammengestellt. Dazu kommt noch eine Zusammenstellung der erhaltenen Bruchstücke, der Palimpsestkodices und der in die lateinische Sammlung geratenen griechischen Schriften. Auch die alten Nummern werden an einer Stelle mit den neuen verglichen und die ganz oder zum Teile schon gedruckten Handschriften verzeichnet. Zum Schlusse folgen noch die Eingangsworte (Initia) der in den Handschriften sich findenden Gedichte von ungenannten oder ganz unbekannten Dichtern. Die Zusätze und Verbesserungen am Ende sind auch für diesen Band beachtenswert.

Der literarische Wert der beschriebenen Kodices ist sehr ungleich. Es finden sich darunter solche, die aus erst in neuester Zeit erkannten und von Bucheinbänden abgelösten Bruchstücken bestehen. So besteht Cod. 10696 aus Liviusfragmenten, deren

hohes Alter erst vom Herausgeber *Vatasso* erkannt wurde. Sie sind in der Unziale des 5. Jahrh.s geschrieben. Ihre Geschichte findet sich weitläufiger in den Studi e Testi 18 vom J. 1906. Auf ähnliche Weise wurde auch der liturgische Kodex 10645 zusammengesetzt. Inschriftensammlungen enthalten die Handschriften Nr. 10344—10347 und Nr. 10593 10595. Die Bibelhandschriften Nr. 10510 und 10511 gehören nach *Vatasso* dem 11. Jahrh. an. Von dem schon oben genannten *Leonardo Bruni* ruht in dieser Gruppe noch das Werk „De bello italico adversus Gothos“ (Nr. 10508) und „Epistolarum libri II—IX“ (Nr. 10506). Unter den literarischen Hinterlassenschaften berühmter Männer sind die Schriften des großen Katakombenforschers *Johann Baptista de Rossi* hervorzuheben. Auch dieser Band ist ein wertvoller Beitrag zur Erschließung der handschriftlichen Schätze des Vatikans.

Innsbruck. Alois Kröß S. J.

Nuntiaturberichte aus Deutschland nebst ergänzenden Aktenstücken 1589—1592. Zweite Abteilung: Die Nuntiatur am Kaiserhofe. III. B. Die Nuntien in Prag: Alfonso Visconte 1589—1591 und Camillo Caetano 1591 1592. Herausg. von D. Dr. *Joseph Schweizer*. Paderborn, Schöningh, 1919. CXXXIII u. 672 S. lex. 8°.

Mitten unter den Schwierigkeiten des Weltkrieges hat Dr. *Schweizer* die Sammlung der Nuntiaturberichte am Kaiserhofe fortgesetzt und sie durch die Herausgabe des vorliegenden Bandes glücklich zu Ende geführt. Der starke Band weist in der Anordnung und Durchführung dieselben Vorzüge auf wie der vorhergehende, der in dieser Zeitschrift 37 (1913) 366 ff besprochen wurde. Auch hier beschränkte sich der Herausgeber nicht auf die Sammlung und Auslese der noch vorhandenen Berichte der apostolischen Nuntien Alfonso Visconte und Camillo Caetano und auf die Antworten der päpstlichen Staatssekretäre Montalto, Sfondrato und Minucci, sondern studierte eingehend nach der vorhandenen Literatur die Zeitlage und die in den Jahren 1589—1592 am Kaiserhofe in Prag am meisten erörterten Fragen: den Kapitelstreit in Straßburg, die Erbfolge Jülich-Cleve, den Vormundschaftsstreit in Baden und die Anrechte des Hauses Habsburg auf den polnischen Thron. Dieses veranlaßte ihn, seine Forschungen auch auf außerrömische und außeritalienische Archive auszudehnen, besonders auf das ehemalige Haus-, Hof- und Staatsarchiv in Wien, die Archive in München, Hannover Nürnberg und Simancas. So gelang es ihm, nicht nur den Verlust fast aller Briefschaften und Akten des Nuntius Caetano einigermaßen durch die Rückantworten des Kardinals Minucci zu

ersetzen, sondern auch den Gang der Verhandlungen am Kaiserhofe, die Haltung Rudolfs zu den schwierigen Fragen, die Spaltung des Reiches durch den Religionsstreit, das Sinken der kaiserlichen Macht und die Neigung protestantischer Fürsten zu kriegerischen Auseinandersetzungen klarer zu beleuchten und mit sicheren Zeugnissen zu belegen. Viele der von ihm neu aufgefundenen Stücke wurden nur in der umfangreichen Einleitung verwertet, die wichtigeren aber wurden im Dokumententeile entweder ganz oder doch nur mit Weglassung und Registrierung unwichtigerer Stellen abgedruckt. Ergänzende Aktenstücke wurden in die manchmal umfangreichen erklärenden Anmerkungen verwiesen. Im Anhange fügt *Schw.* noch die Instruktion für Nuntius Cesare Spetiano in Köln und ein Verzeichnis der vom 1. Jänner 1591 ab am Kaiserhof von einer Abteilung der Kanzlei ausgesandten Schreiben bei. Das Register beschränkt sich leider auf Namen und Seitenzahlen.

Innsbruck. A. Kröß S. J.

Ribadeneira. *Patris Petri de Ribadeneira S. J.* Confessiones, epistolae aliaque scripta inedita ex autographis, antiquissimis apographis et regestis deprompta. T. II. Matriti. La editorial Ibérica. 1923. VI + 552 S. in 8°. (Monumenta historica Societatis Jesu).

Die in dieser Zeitschrift schon mehrmals besprochene (vgl. 38 [1914] 209 ff.; 46 [1922] 98–103; 47 [1923] 496) und empfohlene reichhaltige Dokumentensammlung aus den ältesten Zeiten der Gesellschaft Jesu hat ihre Erscheinungsweise geändert. Die Monumenta historica S. J. werden nicht mehr in Monatsheften, sondern in Bänden ausgegeben. Diese neue Ausgabeweise entspricht unzweifelhaft mehr dem Charakter des Werkes, das seinem Inhalte und seiner Bedeutung entsprechend vor allem zur Aufstellung und Benützung in großen wissenschaftlichen Büchereien berechnet ist. Leider mußten wegen der wachsenden Herstellungskosten die jährlich auszugebenden Bände stark verringert werden. Für das Jahr 1923 liegt bisher nur der zweite Band „*Ribadeneira*" vor. Von den Stücken, die laut Einleitung (I. XX.) zum Abdrucke in diesem Bande bestimmt waren, mußten mehrere ausgeschieden werden, dennoch dürfte dieser zweite Band inhaltlich dem ersten nicht nur gleichstehen, sondern ihn in vieler Beziehung noch übertreffen. Der Herausgeber teilt den großen Stoff in zwei Teile, der erste enthält einige Nachträge zum ersten Band und dann die Briefe vom 16. Februar 1580 bis 20. November 1610, ein Verzeichnis der verlorenen Briefe und

endlich Regesten einiger in den Monumenta nicht zum Abdruck gelangten Briefe an *R.* Der zweite Teil bringt andere, bisher noch ungedruckte Schriften, die sich großenteils auf die Geschichte und Verfassung der Gesellschaft, aber auch auf Fragen der großen Politik wie z. B. auf die Lossprechung Heinrichs IV. von Frankreich von der Häresie beziehen. Die gehaltvollsten und wichtigsten von allen hier zum ersten Mal veröffentlichten Briefen und Schriften sind wohl alle die, welche sich auf die Bestrebungen einiger spanischen Patres beziehen, die Gesellschaft Jesu ausschließlich unter spanische Leitung zu stellen oder wenigstens die spanischen Provinzen von Rom loszutrennen und sie unter einer eigenen gemeinsamen Oberleitung zu vereinigen. Da diese Bewegung beim Könige Philipp II. und bei der spanischen Inquisition Unterstützung fand, war sie überaus gefährlich und hätte beinahe zur Beseitigung des frei g wählten Generals Klaudius Aquaviva geführt. *R.* nahm in diesen Wirren eine durchaus tadellose Haltung ein.

Er suchte seinen Einfluß bei dem Kardinal von Toledo, Kaspar de Quiroga, dessen geistlicher Ratgeber er war (vgl. Nr. 324. 325) und selbst beim Könige Philipp (Nr. 343) zu Gunsten der Gesellschaft geltend zu machen, machte den P. General Aquaviva aufmerksam auf die Empfindlichkeit der spanischen Inquisition und mahnte ihn, ihre Rechte anzuerkennen (Nr. 331). Desgleichen ermutigt er den P. Dionys Vazquez in den auftauchenden Schwierigkeiten (Nr. 332) und berichtet dem P. General über die Stimmung in der castilianischen Provinz, warnt ihn vor einer Reise nach Spanien (Nr 334), erteilt ihm Ratschläge und sucht auch andere Patres für die Unterdrückung der unberechtigten Bewegung unter den spanischen Jesuiten zu gewinnen (Nr. 335. 337. 338). Für die fünfte Generalkongregation schrieb er eine längere Denkschrift über die Reinerhaltung des Institutes und die gegen die Widerstrebenden zu ergreifenden Maßregeln (Scripta Nr. 5. 15). Doch vermag er ein Dekret der fünften Generalkongregation, das die Aufnahme von Moriscos und Juden in die Gesellschaft streng untersagt, nicht zu billigen. Er sieht darin eine Änderung der Constitutionen des heiligen Ignatius, für deren Reinerhaltung er mit heiliger Begeisterung eintritt (Nr. 366. 377. 406. 407. Scripta Nr. 15). Dabei erwähnt er auch den Ausspruch des heiligen Ignatius, es wäre ihm lieb, als Jude geboren zu sein, um so auch dem Blute nach mit Christus verwandt zu sein. Doch ist *R.* vom Herzen bereit, sich allen Kongregationsbeschlüssen zu fügen.

Sind diese eben erwähnten Briefe und Schriften ein klarer Beweis für die Liebe *R.s* zur Gesellschaft Jesu, so zeigen andere, wie sehr er sich um die Seligsprechung des heiligen Ignatius be-

mühte, welche Verehrung er für Franz Borja hatte und welche Rücksichten ihn bei der Verfassung seines Lebens leiteten, wie er al Sohn seine Mutter ehrte und sie zu geistlicher Vollkommenheit anzuleiten suchte. Nebenbei ersieht der Leser u. a., wie sehr er für die Erhaltung der spanischen Flotte besorgt war. Im Anhange sind noch Schriften über *Ribadeneira* und Ergänzungen beigefügt. Es ist somit der ganze Band ein wertvoller Beitrag zum Studium gewisser Teile des Institutes und zur Vervollständigung des Charakterbildes nicht allein *Ribadeneiras*, sondern auch vieler anderer Jesuiten und einflußreicher Personen dieser Zeit.

Die Ausgabegrundsätze sind dieselben geblieben wie in den früheren Bänden. So bewährt diese Grundsätze auch sind, so dürften doch in Anbetracht der großen Herstellungskosten und der stets wachsenden Schwierigkeiten der Anschaffung gewisse Kürzungen und Vereinfachungen empfehlenswert sein. Ich möchte in dieser Beziehung auf die Ausgabe der Nuntiaturberichte aus Deutschland als nachahmenswertes Muster hinweisen. Die Anreden am Anfange und die Schlußformeln am Ende der Briefe und auch die sich gleichbleibenden Unterschriften könnten ganz fortfallen; nur das Datum am Ende sollte der Genauigkeit halber beibehalten werden. Auch das Formelhafte in der Anschrift (Adresse) könnte wegbleiben, da ja schon in der Überschrift die Person genau bezeichnet ist, für die der Brief bestimmt ist. Titel und Anreden in den Briefen könnten gekürzt und die Bedeutung der Kürzungen in der Einleitung verzeichnet werden. Bequemer für den Benützer wäre es auch, wenn die Quelle, aus denen die Stücke entnommen sind, unmittelbar anschließend an die Inhaltsangabe, nicht unten in den Anmerkungen in kleinem Drucke genannt würden. Auch hier könnten Kürzungen durchgeführt werden, wenn nur die Übersichtlichkeit gewahrt bleibt. Vorteilhaft wäre es auch, wenn in der Einleitung der Inhalt der veröffentlichten Akten geschichtlich verwertet würde, etwa so wie es P. *Braunsberger* in seiner Ausgabe der Briefe und Akten des seligen *Petrus Canisius* zu halten pflegt. Doch dürfte es nicht notwendig sein, so viel Raum darauf zu verwenden.

Innsbruck. A. Kröß S. J.

Die Ideen des gerechten Lohnes nach katholischer Auffassung mit besonderer Berücksichtigung des Familienlohnes. Von *Emil Muhler*, Doktor der Staatswissenschaften. München 1924, Leohaus. 124 S.

Diese Schrift ist sehr zu begrüßen; sie lenkt die Aufmerksamkeit auf ein Problem, das an Wichtigkeit für die Volkswirtschaft aller Kulturstaaten keinem andern nachsteht. Indem der

Verf. das, was der Liberalismus und die Sozialdemokratie über den gerechten Lohn vorzubringen wissen, mit Recht soviel wie unbeachtet läßt, verfolgt er die Idee des gerechten Lohnes in der katholischen Moraltheologie von der Zeit der Hochscholastik an bis auf unsere Tage. Die Schrift ist also literargeschichtlichen Inhaltes; aber wenn der Verf. auch nicht ausdrücklich zu der Frage über Höhe des Lohnes, um gerecht zu sein, Stellung nimmt, so läßt sich doch manches hierüber aus seinen Worten entnehmen. Mit Recht hebt er hervor, daß das Lohnproblem gegenwärtig eine dreifache Seite hat, eine wirtschaftliche, ethische und politische. Die beiden ersten Seiten haften dem Problem immer an; die letztere, die politische Seite ist wohl vor allem durch die neueren Verhältnisse, welche die Volkswirtschaft eines jeden Kulturstaates in die Weltwirtschaft hineingestellt haben, hinzugekommen. Daß alle drei Seiten berücksichtigt werden müssen, auch von demjenigen, welcher die ethische Seite vor allem in Betracht zieht, versteht sich von selbst. Bei der Beurteilung des sittlichen Charakters und Wertes einer Handlung muß diese ihrer gesamten konkreten Eigenheit nach ins Auge gefaßt werden. Die ethische Seite des Lohnproblems verlangt aber vor allem Beachtung, nicht nur weil der Liberalismus von ihr absehen zu können meinte und dadurch die heutige soziale Krise mit der Drohung, die gesamte wirtschaftliche und staatliche Ordnung umzustürzen, heraufbeschwor, sondern auch, ganz abgesehen hiervon, schon an sich und unter allen Umständen. Das erste und höchste, was jeder einzelne Mensch und das ganze Volk zu beachten haben, ist die Beobachtung des Gesetzes Gottes, die ethische Seite ihrer Handlungen. Von dieser Beobachtung hängt alles ab, das ewige und auch das wahre zeitliche Wohl des Volksganzen nicht minder als jedes Einzelnen: „Justitia elevat gentem, miseros autem facit populos peccatum“ (Prov 14,34). Wenn nun auch von den drei Seiten des Lohnproblems der ethischen die größte Bedeutung zuzuerkennen ist, so bleibt immer dabei bestehen, daß die beiden andern in keiner Weise vernachlässigt werden dürfen; nur der kann die ethische Seite richtig beurteilen, der auch über die andern gründliche und umfassende Kenntnis sich erworben hat. Die Forderung einer „Ethisierung“ der Volkswirtschaft, der man in neueren gelehrten Büchern begegnen kann, verdient Lob und Unterstützung, wenn auch die Ausdrucksweise, die Volkswirtschaftslehre sei eine ethische Wissenschaft, wiederum zu weit geht; sie hat ja ihre eigenen Grundsätze, muß es sich aber gefallen lassen, von der Ethik zurechtgewiesen und auf die Einhaltung ihrer Schranken aufmerksam gemacht zu werden.

Der Verf. lehnt die Meinung seines Lehrers an der Münchner Universität, von *Zwiedeneck-Südenhorst*, ab, es habe der hl. *Thomas*, wenn er vom Lohn für produktive Arbeit spricht, wohl den Werklohn im Auge gehabt. Das geht auch schon aus dem Grunde nicht an, weil in den hl. Schriften sowohl des Alten wie des Neuen Testamentes des Zeitlohnes für produktive Arbeit Erwähnung geschieht. Und sollte wirklich im dreizehnten Jahrhundert die landwirtschaftliche Taglohnarbeit unbekannt gewesen sein? Aber auch das wird sich nicht beweisen lassen, daß dem hl. *Thomas* die Lohnarbeit „als einziger Einkommensfaktor" (S. 12) unbekannt gewesen sei. Woraus läßt sich denn auch nur mit einiger Wahrscheinlichkeit schließen, daß die mercenarii, die im Alten wie Neuen Testamente erwähnt werden, andere Einnahmsquellen als ihren Arbeitslohn gehabt haben? Die Privateigentumsordnung, die im Naturgesetze begründet ist, wird wohl, auch wenn die öffentlichen Gewalten ernstlich dem vorzubeugen suchen, die Existenz einiger ganz Mittelloser, umsomehr solcher, die auf ihren Taglohn als Subsistenzmittel angewiesen sind, zur Folge haben. Das Naturgesetz bestimmt aber aber auch, wie die besser gestellten Klassen diesen gegenüber sich zu verhalten haben.

Man wird daher auch nicht sagen können, daß das Lohnproblem erst in neuerer Zeit aufgetaucht sei; seinem Wesen nach — das hätte der Verf. stark betonen können — ist es uralt; was die Neuzeit uns gebracht hat, betrifft nicht das Wesen desselben, sondern ist ein äußerer Umstand, der das Problem allerdings ganz enorm verschärft, sein Wesen aber unberührt läßt. Der christliche Sinn der Völker hat es praktisch gelöst und machte ein wissenschaftliches Eingehen auf dasselbe überflüssig. Ein wissenschaftliches Eingehen wurde erst nötig, als Liberalismus und Sozialdemokratie die Praxis der Volkswirtschaft durchdrangen. Unter dem maßgebenden Einfluß des natürlichen Gerechtigkeitssinnes, der von den christlichen Gerechtigkeitsgrundsätzen in keiner Weise abweicht, bildete sich die allgemeine Praxis heraus, daß dem Lohnarbeiter ein solcher Entgelt für seine Arbeit zukommen müsse, der ihm eine unter den jeweiligen Verhältnissen menschenwürdige Existenz — und dazu gehört auch der Unterhalt einer Durchschnittsfamilie — ermöglicht.

Der Verf. hat sich mit Erfolg bemüht, seine moraltheologische Untersuchung so abzufassen, daß sie auch Nicht-Theologen verständlich wird; darin wird wohl der Grund liegen, daß die Darlegungen manchmal genauer und die Beweisführungen stringenter sein könnten.

Innsbruck. Josef Biederlack S. J.

G. Arnedt S. J., La tradizione catholica in favore del **Privilegio Paolino** nel coniuge infedele battezato in una setta acattolica. Gregorianum 4 (1923) 241—70; 329—54.

Das sog. **Privilegium Paulinum** (1 Cor 7,12—17) bildet den Gegenstand einer eingehenden und interessanten Studie, die P. *Wilhelm Arnedt S. J.*, Theologe der Pönitentiarie und Konsultor des hl. Offiziums, in der römischen Vierteljahrsschrift „Gregorianum" veröffentlicht hat. Die Untersuchung gilt der Frage, ob das genannte Privileg nicht nur auf jene Ungläubigen anwendbar ist, die mit der Taufe den katholischen Glauben annehmen, sondern auch auf jene, die in einer häretischen oder schismatischen Sekte sich taufen lassen. *A.* verteidigt wohl mit der Mehrzahl der Theologen und Kanonisten, auf gute Gründe gestützt, diese letztere Ansicht. Die Abhandlung ist auch aus dem Grunde sehr lesenswert, weil sie ein Beispiel der fortschreitenden Erkenntnis und somit der Entwicklung einer einzelnen katholischen Lehre bildet. Der Verf. geht nämlich den Spuren dieser Lehre nach von den ersten Zeiten des Christentums durch alle Jahrhunderte bis zu ihrer endgültigen Feststellung und Fassung im Corpus juris canonici und durch die Scholastik.

Daß die Ausdrücke frater und soror, deren der hl. Paulus an dieser Stelle sich bedient, jene bedeuten, welche durch den Empfang der hl. Taufe sich vom Heiden- oder Judentume losgesagt und zum christlichen Glauben übergetreten sind, läßt sich aus zahlreichen Stellen der neutestamentlichen Schriften (z. B. auch der Apostelgeschichte) beweisen. Auch auf Häretiker und Schismatiker passen diese Ausdrücke, wenn sie auch nach den schönen Worten des *hl. Augustinus* nicht im Vaterhause, in der wahren Kirche verweilen, sondern wie der verlorene Sohn in der Parabel, das Vaterhaus verlassen haben und in der Fremde umherirren. Das ausschlaggebende Moment für die Anwendung des paulinischen Privilegs wird wohl mit *Arnedt* in dem gültigen Empfange der hl. Taufe zu erblicken sein, durch welche der Neophyt rechtlich in die Gemeinschaft der Gläubigen aufgenommen, dem mystischen Leibe Christi eingegliedert, den Geboten der Kirche und ihrer Jurisdiktionsgewalt unterworfen, von den Ungläubigen und ihren Gemeinschaften endgültig getrennt wird, er mag der vollen katholischen Glaubenslehre zustimmen oder nicht. Ob aus der Praxis des hl. Offiziums, der einzig kompetenten Behörde für die Anwendung dieses Privilegs, sich ein Beweis für seine Ansicht entnehmen läßt, konnte der Verf. nicht feststellen, da die Archive für die Öffentlichkeit verschlossen sind.

Innsbruck. Joseph Biederlack S. J.

Lehrbuch der Nationalökonomie, von *Heinrich Pesch S. J.* IV. Band, 1. u. 2. Aufl. (XII u. 894 S.); V. Band, 1. u. 2 Aufl. (XVII u. 824 S.) gr. 8°. Freiburg 1923, Herder. Geb. M 27.— u. M 22.—.

Mit diesen zwei Bänden ist das außerordentlich verdienstreiche Werk von P. *Heinrich Pesch*, das „Lehrbuch der allgemeinen Nationalökonomie" vollendet. Nicht nur dem Verf., sondern auch der katholischen Wissenschaft ist zur Vollendung dieses Werkes Glück zu wünschen. Die hohen Vorzüge desselben hob diese Ztschr. schon bei der Besprechung der 2. u. 3. Auflage des zweiten Bandes hervor (47 [1923] 104—8). Mit Recht sagt die Verlagshandlung, die ganze katholische Weltliteratur habe kein Werk aufzuweisen, das mit ähnlicher Gründlichkeit, Ausführlichkeit und Beherrschung der gesamten auch fremdsprachigen Literatur die Nationalökonomie behandelt. Sein tiefes Eindringen in alle zu erörternden Fragen, das ruhige Abwägen der Meinungen und Gründe ermöglichten es dem Verf., ein reifes Urteil über dieselben zu fällen. Es ist sicher zu hoffen und vorauszusehen, daß das Werk auch in solchen, die nationalökonomischen Wissenschaften pflegenden Kreisen, die bisher alles von ausgesprochen katholischer Seite Ausgehende unbeachtet ließen, sich immer mehr Eingang verschaffen und damit auch auf diesem Gebiete der christlichen Wahrheit zur Anerkennung verhelfen wird.

Von Einzelheiten sei in dieser theologischen Zeitschrift nur einiges hervorgehoben, was gerade die theologischen Kreise besonders interessiert. Die fast allgemein angenommene Einteilung der Produktionsfaktoren in Natur, Kapital und Arbeit verwirft *P.* als unlogisch, und das mit vollem Recht. Denn da die Logik verlangt, daß jedes Teilungsglied das andere oder die andern ausschließt, der Begriff Kapital aber, wie er in der Nationalökonomie genommen wird, weder das erste (Natur) noch das dritte Teilungsglied (Arbeit) ausschließt, so verstößt diese Einteilung ohne Zweifel gegen die Logik. Es gereicht den betreffenden Verfassern nationalökonomischer Werke nicht zur Ehre, wenn sie einen solchen Verstoß sich zu Schulden kommen lassen. Diese irrtümliche Einteilung und die mit ihr verknüpfte Frage nach dem Verhältnis der Produktionsfaktoren untereinander berührt nicht nur die Volkswirtschaft, sondern ihre Folgerungen greifen hinüber auch in die Ethik und das Naturrecht. Eine oberflächliche Betrachtung will die menschliche Arbeit als den alleinigen Produktionsfaktor hinstellen; ja man geht soweit, die geistige Arbeit, welche doch die produktiven Kräfte der Natur erst ausfindig macht, die ganze Produktion leitet, di äußeren Arbeitsmittel vervollkommnet und ihre

Produktionskraft steigert, außer Acht zu lassen und die körperliche Arbeit als den hauptsächlichsten, wenn nicht ausschließlichen Produktionsfaktor hinzustellen. Allerdings um ein Volk reich zu machen, dazu bedarf es eines sehr hohen Grades menschlicher Arbeit, — aber auch hier wiederum an erster Stelle geistiger Arbeit — so daß die Natur gegenüber der menschlichen Tätigkeit in den Hintergrund tritt und die Naturdinge mit ihren Kräften gewissermaßen nur als Voraussetzung und Gegenstand der menschlichen Arbeit aufgefaßt werden mögen. Die Wahrheit verlangt, daß die aktive Teilnahme auch der Naturkräfte an der Produktion betont werde. In der Behauptung, die menschliche Arbeit allein sei produktiv, liegt eine Überhebung des Menschen über die Natur und damit über den Schöpfer der Natur. Überal aber muß der Mensch Gott geben, was Gottes ist. Der Verf. hat darum sehr wohl daran getan, diesen Gegenstand eingehend zu behandeln. Wer seine Ausführungen aufmerksam liest, muß sie wenigstens ihrem Wesen nach rückhaltslos anerkennen. Doch darf man nicht etwa einzelne Sätze oder Ausdrücke herausnehmen und aus ihnen einseitige Folgerungen ziehen, wie es *Rudolf Mayer* mit einigen Sätzen der Enzyklika Rerum novarum Leos XIII. getan hat (S. 522f). *P.* unterscheidet zwischen „Subjekt der Produktion", „Produzent" und „aktiver Teilnehmer an der Produktion". Unter „Subjekt" der Produktion versteht er den Herrn und Leiter derselben; Herr der Naturdinge, der ihre Eigenschaften und Kräfte für sich und seine Ziele benötigt, ist nur der Mensch. Der Ausdruck „Subjekt der Produktion", gewissermaßen ein Ehrenname, kommt daher nur dem Menschen zu. Dann unterscheidet *P.* eine doppelte Produktion, eine „ökonomische" und eine „physische"; daher auch eine zweifache Klasse von Produzenten, Produzent „im ökonomischen" und Produzent im „physischen Sinne". Als Produzent im ökonomischen Sinne gilt ihm derjenige, welcher mit Absicht, planmäßig materielle Dinge oder Werte hervorbringt. Da das auch nur der Mensch kann, so können „Produzenten im ökonomischen Sinn" nur die Menschen sein. Ganz anders aber verhält es sich mit der aktiven Teilnahme an der Produktion; diese kommt auch den Naturdingen und ihren Kräften zu. Sie bringen nicht wenige, für die Menschen oft sehr wertvolle materielle Güter ohne jegliches leitende oder unterstützende Zutun der Menschen hervor und zwar in jedem Naturreiche, dem anorganischen, dem Pflanzen- und Tierreiche. In sehr vielen Fällen betätigt sich der Mensch als Leiter und Mithelfer der Naturkräfte, so daß die Hauptarbeit von diesen geleistet wird, wenn auch die menschliche Arbeit unbedingt hinzutreten muß.

So verhält es sich z. B. im Transportwesen, das früher vorzüglich durch tierische Kräfte, jetzt durch die Dampf-, Elektrizitäts- und andere Kräfte zum allergrößten Teile besorgt wird unter Leitung und sonstiger Mithilfe von Menschen. Aber auch dann, wenn von der menschlischen Arbeitskraft an allerersterster Stelle die Produktion ausgeht, aber ohne äußere Werkzeuge entweder gar nicht oder nur schwer vonstatten geht, wirken die Naturdinge bald mehr bald weniger mit, immer aber wenigstens mit ihren elementarsten Kräften (Cohäsions- Resistenzkraft u. s. w.).

Die richtige Erfassung des tatsächlichen objektiven Verhältnisses von Natur und menschlicher Arbeit im gesamten Produktionsprozesse ist nötig zur Lösung der Frage nach dem gerechten Arbeitslohn und dem gerechten Unternehmergewinn. Gewiß steht das Menschengeschlecht und mit ihm jeder einzelne Mensch den Naturdingen gegenüber als Herr und König, der sie ansehen darf und soll als Mittel für sein Ziel. Aber wenn auch die gesamte Natur zu den Menschen sich verhält als causa instrumentalis für die Versorgung mit den äußeren Lebensnotwendigkeiten, so folgt daraus noch keineswegs, daß die Natur lediglich eine passive Rolle im Produktionsprozesse spielt.

So werden auch die Worte klar (S. 525): „Der Mensch ist nach Gottes Willen Beherrscher dieser Welt. Er beherrscht sie vermittelst seiner Arbeit". Damit soll nicht gesagt sein, daß der Mensch Eigentümer oder Herr eines bestimmten ökonomischen Gutes durch die Arbeit wird, welche er auf dasselbe verwendet, noch auch, daß das Menschengeschlecht Eigentümer der Erdengüter in ihrer Gesamtheit erst durch die Arbeit werde. Die Menschheit ist Eigentümerin aller Erdengüter unmittelbar durch Gottes Willen geworden; sie braucht sich dieses Eigentum nicht erst durch Arbeit zu erwerben. Und der Einzelmensch erwirbt Eigentum an Dingen, die keinen Eigentumsträger haben, auch nicht erst durch Arbeit, sondern durch die Besitzergreifung (Okkupation). Aber Beherrscher dieser Welt wird der Mensch, untertänig macht er sie sich erst vermittelst seiner Arbeit; er muß viele geistige und äußere Arbeit leisten, um die Natur und ihre Kräfte kennen zu lernen, dann im Schweiße seines Angesichtes ihre Kräfte und Produkte verwerten, zu besserem Gebrauche und Verbrauche sie vervollkommnen" u. s. w.

Vor allem findet der Theologe im 5. Band Fragen behandelt, die ihn interessieren. Dahin gehört z. B. die Frage nach dem gerechten Warenpreise, dem gerechten Arbeitslohn, dem kirchlichen Zinsverbote und dem Zinsennehmen, der Erlaubtheit der Börsengeschäfte, der Arbeitseinstellungen (Streiks) u. a. Es ist

nicht nur nützlich, ssndern geradezu notwendig, daß die Moraltheologie auch die wirtschaftliche Seite dieser Fragen studiere, um sie dann den Grundsätzen der katholischen Glaubens- und Sittenlehre gemäß zu beantworten. Mit Recht sagt *P.* (S. 617): „Es ist, um es auch hier zu wiederholen, nicht die Aufgabe des Nationalökonomen, zu untersuchen, welche Lohnbemessung den Anforderungen des Sittengesetzes entspricht, sittlich gut ist. Er überläßt die Entscheidung dieser Frage der Moralwissenschaft und den hiefür kompetenten Autoritäten. Für unsere Wissenschaft bildet die volkswirtschaftliche Aufgabe (Bedarfsdeckung im Sinne wahrer Volkswohlfahrt) das obiectum formale, den besonderen Gesichtspunkt, unter welchem wir auch die Lohnfrage zu untersuchen und zu beurteilen haben. Da wird es sich nun aber bei vorurteilsfreier Prüfung herausstellen, daß, was die Moral als gerechten Lohn bezeichnet, zugleich den volkswirtschaftlich richtigen Lohn erkennen läßt". Speziell dieser letzte Satz spricht eine Wahrheit aus, die man nicht oft genug wiederholen kann, daß die wahre und echte Volkswohlfahrt innigst mit der Beobachtung der sittlichen Normen verknüpft ist und ohne diese Beobachtung nicht erreicht wird. Wenn nun die Sittlichkeitslehre und die N. onalökonomie friedlich nebeneinander arbeiten, forschen und lehren müssen, dann dürfen weder die Nationalökonomen über die gesicherten Lehren der Moraltheologie sich einseitig hinwegsetzen, noch anderseits die Moraltheologen bei ihren Untersuchungen die ökonomische Seite irgendwie außer Acht lassen. Daß bei einer wirklichen Disharmonie dieser beiden Seiten in einem Einzelfalle die Sittlichkeit den Ausschlag geben muß, ist für jedermann, der eine göttliche Weltordnung und ein göttliches Sittengesetz anerkennt, selbstverständlich.

Der Verf. bespricht und widerlegt dann zuerst die Lohntheorien, welche, in der Aera des wirtschaftlichen Liberalismus ausgedacht, von der christlichen Welt- und Lebensauffassung absehen. Dann geht er über zur Feststellung des „gerechten Lohnes" im Sinne der christlichen Wirtschaftslehre. Gewiß; die Moralwissenschaft muß bei der Beurteilung aller menschlichen Handlungen, welche auf volkswirtschaftliche Gebiete sich beziehen, das wahre zeitliche Wohl der Einzelmenschen und der unter ihnen bestehenden öffentlichen und privaten Gesellschaften voll und ganz berücksichtigen. Und da auch die Volkswirtschaftslehre ebenfalls das wahre zeitliche Wohl der Einzelnen und des ganzen Volkes im Au. e haben und auf dieses Ziel alle ihre Lehren und Anschauungen zu orientieren hat, so kann ein tatsächlicher Zwiespalt

zwischen dem ethisch Gestatteten und dem volkswirtschaftlich Zuträglichen nicht vorkommen.

Rezensent hatte bei der Besprechung der Neuauflage des 2. Bandes in dieser Zeitschrift (Jhrg. 1923, S. 104 ff) die von den Arbeitern gestellte Forderung eines auskömmlichen Familienlohnes mit der Tatsache begründet, daß für Dienste, welche sich die Menschen gegenseitig auf anderen als dem ökonomischen Gebieten leisten, regelmäßig der standesgemäße Familienlohn gezahlt und dieser allgemein als gerechter Lohn angesehen wird. Gegenseitige Dienste sind auf allen Gebieten notwendig, auch auf den wirtschaftlichen. Aus der Verschiedenartigkeit dieser Dienste geht zum größten Teile die Verschiedenheit der Stände in der menschlichen Gesellschaft hervor (Ärzte, Lehrer, öffentliche Beamte, Anwälte u. s. w.). Die Menschheitsordnung verlangt nun ein allgemeines Vorhandensein von Privateigentum an den Erdengütern. Das hat eine Verschiedenheit des Privatbesitzes zur Folge und die Unmöglichkeit vieler Besitzer, ihr Eigentum ohne Mithilfe anderer zu bewirtschaften und fruchtbringend zu machen für sich und andere. Anderseits bringt die Privateigentumsordnnng auch die Wirkung hervor, daß einige infolge des Mangels an sonstigen fruchtbringenden Gütern ihre Körperkräfte in den Dienst anderer Menschen stellen müssen. Das ist der natürliche Ursprung des Standes der „Arbeiter". Dementsprechend wird auch den Arbeitern als gerechter Lohn ein auskömmlicher Familienlohn zuzuerkennen sein. *P.* meint, es werde daneben auch auf dem Nutzungswert der von diesen geleisteten Arbeit Rücksicht zu nehmen sein, aus dem Äquivalenzprinzip ergebe sich die Abstufung der Arbeitslöhne. Man wird zugeben müssen, daß auf die Höhe des Familienlohnes neben den andern Koeffizienten (Selbstkosten, Dauer, Schwere, Gefährlichkeit, Lästigkeit u. s. w. der Arbeit) auch der Nutzungswert der Arbeit Einfluß ausübt, indessen kaum in der Weise, daß er ihn über die Höhe, die er durch die andern Koeffizienten erhält, noch steigert. Für die Bestimmung des Lohnes der Arbeiter im engsten Sinne des Wortes scheint der Nutzungswert dann auch deshalb von geringerer Bedeutung zu sein, weil er sich sowohl gegenüber dem Nutzungswerte der Arbeit der Maschinen und anderer Arbeitsmittel, als auch der einzelnen Arbeiter untereinander wohl überhaupt nicht oder doch nur in den alleräußersten Umrissen bestimmen läßt. Das ist enthalten in den Worten des Verf. (Bd. 5, S. 609): „Auch im physischen und ökonomischen Sinne läßt sich der kausale Anteil, den der Arbeiter am Produkte hat, nicht feststellen. Die Ware ist in der Regel nicht das Produkt eines einzelnen, sondern vieler

Arbeiter. Es stecken in ihr die verschiedensten Arbeitsleistungen von der Unternehmerarbeit angefangen bis zur niedrigsten Leistung des ungelernten Arbeiters, der noch Anteil an der Produktion hat. Aber auch das feste Kapital hat endlich als Instrumentalursache oder als Bedingung einen Anteil an der Produktion".

Nunmehr ist der 1. Band in der 3. u. 4. neubearbeiteten Auflage erschienen, ein neuer Beweis der Vorzüglichkeit des ganzen Werkes, das trotz der Veränderungen, die auf volkswirtschaftlichem Gebiete vor sich gehen, auf lange Zeit seinen Wert behalten wird.

Innsbruck. Josef Biederlack S. J.

Katholische Liturgik. Von *Ludwig Eisenhofer*. (Herders Theologische Grundrisse.) 12°. XII u. 322 S. Freiburg 1924, Herder. M 3.60; geb. M 4.80.

Im vorliegenden Büchlein hat der Verf., bekannt als Bearbeiter von *Thalhofers* zweibändigem Handbuch der Liturgik, nicht nur das Wichtigste über katholische Liturgik klar und übersichtlich und mit warmem Sinn für den kirchlichen Gottesdienst zusammengefaßt; es überrascht vielmehr in allen Abschnitten — allgemeine Formen, Kirche und ihre Ausstattung, Kirchenjahr, Messe, Sakramente, Brevier — durch den Reichtum der Einzelangaben, die scharfe Zeichnung der historischen Entwicklungslinien, das beständige Zurückgehen auf die Quellen und auf die besten neueren Untersuchungen. Diese Fülle und Gediegenheit des Gebotenen war bei der Raumbeschränkung eines Grundrisses erreichbar mit Hilfe zweier Gesichtspunkte bei der Stoffwahl: strenge Beschränkung auf das Gebiet der eigentlichen Liturgik, dafür besondere Sorgfalt in der Darstellung des Werdens der einzelnen Kultakte, wie Verf. selbst im Vorwort andeutet.

Zu einzelnen Punkten ein paar Bemerkungen. S. 10. Unter den Quellen der Liturgik ist eine der kostbarsten noch nicht genannt und auch nicht verwertet, die Kirchenordnung *Hippolyts*, die heute nach den Arbeiten von *Schwartz* und *Connolly* allgemein als solche anerkannt wird (vgl. jetzt auch *Bardenhewer* IV 263). Sie gestattet nunmehr eine Reihe von Gebräuchen gerade der Liturgie Roms, aber zugleich auch des Orients, bis an den Beginn des 3. Jh. hinauf zu verfolgen. Dies gilt für den Ritus von Taufe und Weihen, für Gebetsstunden, ja für den Text von Präfation und Kanon. Freilich steht noch keine Monographie zur Verfügung; auch die Textausgaben (z. B. *Funk*) sind auf andere Voraussetzungen aufgebaut und erheischen wesentliche Korrekturen. — S. 58. Abbildungen des Kreuzes kommen bei

den ersten Christen wohl nicht in Frage. — S. 66 und 72. Das katholische Kirchengebäude als Wohnstätte Gottes, sofern er „unter den eucharistischen Gestalten gegenwärtig ist", trifft nicht den Gedanken der liturgischen Dokumente, sondern ist eine Anschauung, die sich erst in jüngerer Zeit, im Zusammenhang mit dem wachsenden Kult der Eucharistie gebildet hat. — S. 210. Das Wörtchen „(Te) igitur" knüpft nicht die den Kanon eröffnende Bitte um Annahme und Segnung der Opfergaben an das Sanctus an (ein heiliger Gott, darum ein heiliges Opfer), sondern an die in der Präfation begonnene Danksagung; vgl. *Kramp*, Opfergedanke und Meßliturgie, 3. Aufl. S. 120 f. Die Danksagung soll nun durch den tatsächlichen Vollzug des Opfers weitergeführt werden. Daß der Gedanke, Gott durch das Opfer zu ehren, schon im Dankgebet der Präfation liegt, zeigen parallele Texte im Orient. Unserm einleitenden „Gratias agamus . . ." entsprechen z. B. in der ostsyrischen Apostelanaphora genau an derselben Stelle die Worte: „Das Opfer wird nun dargebracht Gott dem Herrn des Alls — es ist billig und recht". (*Brightman* 285, 15. Die Parallelstellen der Anaphoren des Nestorius und des *Theodor* von Mopsuestia bei *Renaudot* amplifizieren den Opfergedanken noch weiter). In der Präfation der byzantinischen Basiliusliturgie heißt es: ἄξιον ὡς ἀληθῶς καὶ δίκαιον . . . σοὶ εὐχαριστεῖν, σὲ δοξάζειν τὸν μόνον ὄντως ὄντα θεὸν καὶ σοὶ προςφέρειν . . . τὴν λογικὴν ταύτην λατρείαν ἡμῶν (*Brightman* 322,5). Gelegentlich findet sich der Gedanke auch in alten römischen und gallikanischen Präfationen: z. B. *Muratori* I 496 (V. d . . . tuae laudis hostiam immolantes, cuius figuram Abel iustus instituit . . . Christus implevit) II 648 f. 652. Hieher gehört auch der Name immolatio für Präfation im Missale Gothicum und Gallicanum vetus. Übrigens überschreibt der Verf. selbst den § 54 mit Recht: „Das eucharistische Gebet (Präfation und Kanon)". — S. 215. Die Epiklese ist auch im Orient an Gott den Vater gerichtet, enthält aber die Bitte um die Herabkunft des Hl. Geistes, bezw. des Logos. — S. 220. Der Segen nach dem Paternoster mag wohl im lateinischen Mittelalter als eine Art Kommunionersatz gegolten haben. In den orientalischen Liturgien aber und ursprünglich dient er der Vorbereitung auf die wirkliche Kommunion. Vgl. das Gebet bei der Brechung schon im Euchologium Serapions; im besondern auch die westsyrische Jakobusliturgie (*Brightman* 60 f), von der aus Fäden laufen zur gallikanischen Liturgie, vielleicht gerade auch zu ihren Segnungsgebeten.

Das Büchlein kann in mancher Hinsicht als ein vorläufiger Ersatz gelten für das schon länger vergriffene Handbuch von *Thalhofer-Eisenhofer*. Doch ist zu wünschen, daß es dem Verf. gelingen möge, auch dieses unentbehrliche Werk bald in neuer, zeitgemäß weitergeführter Auflage vorzulegen.

Innsbruck. Josef A. Jungmann S. J.

Zur Psychologie des Glaubenszweifels. Gedanken und Ratschläge von *Ansgar Stoeckle S. J.* 3. verb. Aufl. 8°. 80 S. Ohlinger Mergentheim.

Der als Mitarbeiter des „Magazin f. volkstümliche Apologetik“ bekannte Missionär behandelt hauptsächlich die nervösen und Willensdispositionen der Glaubenszweifel und gibt Anleitung zu ihrer Heilung. Er erweist sich als feiner psychologischer Beobachter und erfahrener Seelsorger.

Die Seelsorger unserer Städte werden ihm dafür sehr dankbar sein. In die Hand von Glaubenszweiflern gelegt, wird das Büchlein als ein Spiegel dienen, der ihnen ihre Krankheit im rechten Lichte zeigt und sie zum Verlangen nach Heilung anregt.

Ein neu hinzugekommener Abschnitt: Glaubenszweifel und Erziehung gibt Eltern und Erziehern sehr wertvolle Winke.

Innsbruck. A. Inauen S. J.

K. A. Leimbach. **Biblische Volksbücher.** 12. 13. Heft: Das Buch des Propheten Jeremias. 8°. XXVIII, 144 u. 180 S. Fulda, Actiendruckerei 1923/24.

Unter dem Titel „Biblische Volksbücher“ gibt der Fuldaer Domkapitular und Professor *K. A. Leimbach* ausgewählte Teile des A. T. in deutscher Übersetzung mit kurzer Erklärung heraus. Die bisher erschienenen Bändchen haben eine gute Aufnahme gefunden, wie die Neuauflagen der Psalmen, des Propheten Isaias, der kleinen Propheten, des Buches Job zeigen. Die beiden vorliegenden Hefte sind nach den gleichen Richtlinien wie die früher veröffentlichten Bändchen bearbeitet: In einer Einleitung werden dem Leser die notwendigen Vorkenntnisse für das Buch, die Zeit und die Persönlichkeit des Propheten vermittelt. Es folgt eine genaue Übersetzung des (hebr.) Textes und nach jedem Kapitel eine kurze Erklärung. In den Anmerkungen ist durchgängig Bezug genommen auf den Text der LXX; dazu kommen noch anderweitige textkritische Noten, in denen der Verf. meist zu den Ansichten moderner Kritiker Stellung nimmt. Die Übersetzung ist getreu, liest sich im allgemeinen gut, die Erklärung ist zuverlässig und bietet trotz ihrer Kürze alles, was zum Verständnis des Propheten notwendig ist. Die neueren einschlägigen Werke, auch schon die Ergebnisse der von *Ch. J. Gadd* herausgegebenen, neubabylonischen Chronik sind im 13. Heft bereits verwertet, und damit zugleich die im 12. Heft angeführten chronologischen Daten berichtigt. In einem Nachtrag ist die genannte neubabylonische Chronik in deutscher Übersetzung hinzugefügt. Für Stu-

dierende der Theologie und überhaupt für alle, welche sich mit dem Buche des Propheten Jeremias bekannt machen wollen, können die beiden Bändchen bestens empfohlen werden.

Innsbruck. J. Linder S. J.

Jos. Knabenbauer, **Commentarius in ev. sec. Matthaeum.** Ed. 3 curavit *Augustinus Merk*. Parisiis, Lethielleux, 1922. XIV 627+586. 8°. Fr 45.—.

Die lobenden Worte, welche im früheren Hefte der Neuausgabe von 4 alttestamentlichen Bänden des Cursus scripturae sacrae, die aus der Feder des P. *Knabenbauer* stammen, gespendet wurden, gelten im erhöhten Maße von der Neuauflage der Mt-Erklärung. Wohl konnte P. *Merk* am stereotypierten Satz der eigentlichen Erklärung keine Veränderungen vornehmen; dafür ist die Einleitung völlig neu bearbeitet worden und von 24 auf 68 Seiten gewachsen. In ihr findet man namentlich die synoptische Frage klar erörtert; die nicht einfachen Einwürfe der Zweiquellentheorie sind in verständlicher Weise widerlegt. In der Abhandlung über den Text des ersten Evangeliums sind die Zeugen des neutestamentlichen Textes überhaupt behandelt und dabei zu *v. Sodens* System Stellung genommen. Der andere Teil, den der Herausgeber beigesteuert hat und der das Werk für unsere Zeit wieder vollwertig macht, sind die „additamenta", die beim ersten Band 15, beim zweiten 10 Seiten in Kleindruck füllen. Sie ergänzen das Werk namentlich dadurch, daß sie die neueren und neuesten Kontroversen erwähnen und in klarer Weise zu denselben Stellung nehmen. Vgl. die Bemerkungen zur Genealogie, zum schwierigen Worte 5,22 und zur „johanneischen Stelle" 11,25—30, namentlich über die Parabelrede und die Primatstelle, zur Parusierede und über die Dornenkrönung des Herrn.

Innsbruck. U. Holzmeister.

Lebenserinnerungen des hl. Ignatius von Loyola. Nach dem spanisch-italienischen Urtext übertragen, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von *Alfred Feder S. J.* Mit einem Titelbild. 1.—3. Tausend, 1922. Kösel u. Pustet, Regensburg. XI u. 139 S.

Originell wie überall, ohne doch je die Originalität zu suchen, ist Ignatius es auch auf dem Gebiet der Biographie. Während die Lebensbeschreibungen des Mittelalters, wenn es sich um die großen Gestalten der Kirchengeschichte handelt, meist zusammengewoben sind aus Wundern oder doch vorwiegend äußere Ereignisse schildern, zeichnet er vor allem die innere Entwicklung;

in seiner Umgebung steht das Schriftchen insofern einzig da. Eine deutsche Übersetzung aus dem Urtext fehlte bisher, dem Mangel ist jetzt abgeholfen. Die Übertragung ist fließend; dem Übersetzer, der ein eigenes Buch über historische Methodik geschrieben hat, wird man auch zutrauen, daß er genau und zuverlässig ist in den zahlreichen Anmerkungen und in der Einleitung über die Geschichte und Überlieferung der Lebenserinnerungen.

Zu S. 91: „Regentes“ sind nach *Ducange-Henschel* 7,91 die Hochschulprofessoren; „Professor“ bezeichnet zu Ignatius' Zeit so viel als heute Doctor (Studien u. Kritiken 66 [1893] 105). Zu S. 64: „Gürtelchristen“ (nicht „Gürtelbrüder“) sind die einheimischen Christen in Ägypten, Palästina etc. (*Ducange* s. v. christiani 2, 319).

Innsbruck. C. A. Kneller S. J.

Catalogus codicum manu scriptorum, qui in archivio capituli metropolitani Pragensis asservantur. Auctore *Antonio Podlaha.* Pragae 1923. Sumptibus metropolitani capituli. XIX & 327 p. 8°. (Editiones archivii et bibl. capituli Pragensis, XVII.) čK 59.

Als 17. Band der in dieser Zeitschrift wiederholt besprochenen Veröffentlichungen aus dem Archiv und der Bibliothek des Prager Metropolitan-Kapitels erschien im vergangenen Jahre ein nach den neueren Grundsätzen gearbeiteter Handschriften-Katalog von Kanonikus *Anton Podlaha.* Die in tschechischer Sprache verfaßte Einleitung bietet eine kurze Geschichte der Sammlung, die durch Lichtbilder der Gebäude, Säle und Kästen belebt wird. Die Beschreibung der 346 Nummern ist in lateinischer Sprache gehalten und enthält unter den neuen und alten Signaturen die gewöhnlichen Angaben des Stoffes, des Jahrhunderts der Niederschrift, der Seitenzahl und Größe; beigegeben ist auch eine Beschreibung des Einbandes. Es folgt die Inhaltsangabe in stärkerem Druck, und schließlich Bemerkungen, von wem und wann der Kodex herausgeben wurde und wie er erhalten ist. Ein großer Teil der wichtigsten Handschriften ist von tüchtigen Gelehrten wie *Palacky, Emler, Borový, Tadra, Podlaha* und andern veröffentlicht worden. Doch bleibt noch besonders aus der Administratorenzeit und aus der Geschichte des „Immer Getreuen Kapitels“ noch mancher Schatz zu heben. Der vorliegende Katalog kann dazu als verläßlicher Führer dienen. Seine Benützung wird durch das beigefügte alphabetische Inhaltsverzeichnis sehr erleichtert.

Innsbruck. A. Kröß S. J.

„Zurück zu Thomas von Aquin". Zur Renaissance der philosophischen Bildung. Gedanken zu den Reformvorschlägen der letzten Päpste, von Dr. *Walther König*. Benzinger, Einsiedeln, 1924. 53 S. 8°.

Der Verf. wendet sich nicht so sehr an die Vertreter der theologischen Wissenschaft, als an alle Gebildeten und nach gründlicher Geistesbildung Strebenden. Alle sollen sich ihre Lebens- und Weltauffassung auf Grund der scholastischen Philosophie, deren hauptsächlichster Vertreter Thomas von Aquin ist, aufbauen und ausgestalten. „Die christliche Philosophie ist die Philosophie . . . des gesunden Menschenverstandes" (S. 39). Das ist wohl die beste Charakteristik, die sich geben läßt, und die durchschlagendste Empfehlung derselben. Damit ist zugleich auch die Antwort gegeben auf die Frage, ob denn die christliche Philosophie noch imstande ist, Gemeingut der Gebildeten zu werden und von den Gelehrten aller Wissenschaften und Wissenszweige als Wegweiser und Leuchtturm anerkannt zu werden.

Ein Fortschritt der Wissenschaft läßt sich nicht dann erhoffen, wenn die früher gelegten Fundamente des Wissens immer von neuem aufgerissen und womöglich neu gelegt werden, wie das seit einigen Jahrhunderten versucht wurde, sondern nur durch weiteren Aufbau und weitere Ausgestaltung der schon gelegten, festen Grundlagen. Und als selbständiger Denker hat nicht der zu gelten, welcher ein gewisses System von neuen Sätzen sich ausdenkt, sondern mit viel mehr Recht jener, welcher das von den Vorfahren erkannte mit seinem eigenen prüfenden Geiste als richtig befindet und anerkennt.

Die geistvoll und in edelster Darstellung und Sprache abgefaßte Schrift verdient warme Empfehlung.

Innsbruck. J. Biederlack S. J.

Die syrische Jakobosanaphora nach der Rezension des Ja'qob(h) von Edessa, mit dem griechischen Paralleltext herausgegeben von *Adolf Rücker*. Münster i. W. 1923, Aschendorff. (Liturgiegeschichtliche Quellen, Heft 4). XXXII u. 88 S. M 3.—.

Die älteste Anaphora Westsyriens ist uns griechisch erhalten und ist u. a. syrisch noch im Gebrauch. Jedoch führt die unmittelbare Bezeugung des Textes in keiner Sprache über das spätere Mittelalter hinauf. Prof. *Rücker* gründet nun auf eine Anzahl Berührungen, die der Text einer Handschriftengruppe mit dem Liturgiekommentar *Jakobs von Edessa* († 708) aufweist, seine Ausgabe des syrischen Textes, die er mit gutem Recht als Rezen-

sion dieses jakobitischen Theologen bezeichnet, der den damaligen syrischen Text nach dem Griechischen verbesserte. Die beigegebene griechische Übersetzung sucht seine griechische Vorlage zu rekonstruieren und erschließt zugleich Nichtkennern des Syrischen eben diese Rezension. Durch typographische Mittel ist dabei das Verhältnis zum überlieferten griechischen Text anschaulich gemacht.

Weitere Aufschlüsse mit Berücksichtigung der übrigen Rezensionen unserer Anaphora geben Apparat und Fußnoten. Durch diese Beigaben, zu denen außer einer gründlichen Einleitung u. a. ein syrisches und griechisches Wortregister kommt, wird die Ausgabe für Studien vergleichender Liturgiegeschichte äußerst wertvoll und für die Behandlung anderer Liturgien vorbildlich. Die Teile des unveränderlichen Meßordo sind im allgemeinen nicht berücksichtigt. S. XX wäre die griechische Vorlage der armenischen Übersetzung nach *Baumstark* auf den Kreis um *Julian von Halikarnaß*, nicht auf einen Text severianischer Richtung zurückzuführen gewesen.

Innsbruck. J. A. Jungmann S. J.

Liturgisches Handlexikon von *Joseph Braun S. J.* 2. verb., sehr vermehrte Aufl. Regensburg, Kösel & Pustet, 1924. VIII u. 399 S. 12°. M 5.—; geb. M 6.—.

Das Werk des bekannten und rührigen Gelehrten „hat zum Gegenstand die heutige liturgische Terminologie, die jetzigen liturgischen Funktionen und Zeremonien unter Einbeziehung ihrer geschichtlichen Entwicklung, sowie namentlich auch der mittelalterlichen liturgischen Terminologie. Für den lateinischen Ritus wurde nach Möglichkeit allseitige Vollständigkeit angestrebt, für den griechischen annähernd; die übrigen Riten des Ostens konnten, um den Umfang des Werkchens nicht zu sehr zu vergrößern, vorerst nur in beschränktem Maße berücksichtigt werden . . . Ein liturgisches Handlexikon von der Art des vorliegenden gibt es noch nicht. Es ist aber kein Zweifel, daß ein Bedürfnis für ein solches vorliegt. Die Arbeit wird daher sicher allen willkommen sein, die der Liturgie und ihrer Geschichte Interesse entgegenbringen. Namentlich dürften die Liturgiker von Fach und die Historiker des Mittelalters sein Erscheinen begrüßen, zumal es ihnen einen Ersatz für *Du Canges* nicht jedermann leicht zugängliches Glossaria ad scriptores mediae et infimae latinitatis et graecitatis bietet". Soweit der Verf. im Vorwort.

Das Buch hält, was es verspricht. Man muß sich geradezu wundern, welchen Reichtum nicht nur von Fachausdrücken, son-

dern auch von geschichtlichem und rubrizistischem Material der Verf. in diesem knappen Rahmen untergebracht hat.

Die neue Auflage weist mannigfache Verbesserungen auf und eine starke Bereicherung des gut geordneten Literaturverzeichnisses. Stehen geblieben ist eine kleine Ungenauigkeit S. 147; hier begegnet noch die von Pius X eingeführte Bezeichnung des Josephfestes, 19. März, Commemoratio s. Joseph, die im neuen Missale wieder fallen gelassen wurde.

Innsbruck. M. Gatterer S. J.

Vom geschichtlichen Werden der Liturgie. Von *Anton Baumstark*. (Ecclesia orans, 10. Bändchen.) 1.—5. Aufl. 12°. XIV u. 160 S. Freiburg 1923, Herder. Geb. M 2.—.

Von der ersten Seite an fühlt der Leser die sichere Hand des kundigen Führers, der das weite Gebiet der Liturgiegeschichte schon oft kreuz und quer durchwandert, stellenweise selbst erst erschlossen hat. Für den Leser, der gewohnt ist, in den Bändchen der Ecclesia orans nur soweit wissenschaftliche Kenntnisse zu suchen, als sie ihm unmittelbar den Sinn unserer jetzigen Liturgie aufhellen, mag der Weg trotz der temperamentvoll anregenden Sprache oft etwas beschwerlich sein.

Dagegen ist es eine treffliche Einführung in das Studium der Liturgiegeschichte, doppelt wertvoll durch die reichen Literaturvermerke des Anhangs. Das Eigenartige an der Schrift ist, daß hier nicht so sehr versucht wird, in äußerlicher, chronologisch fortschreitender Beschreibung ein Bild der Entwicklung zu geben, vielmehr werden in großen Zügen die Kräfte herausgestellt, die von Welt und Kirche, von Kloster und Kathedrale aus, in freiem Wuchs wie in planmäßiger Gesetzgebung auf die Gestaltung der Riten eingewirkt haben. Naturgemäß bleibt manches hypothetisch. Wenn der Verf. den vor allem römischen Brauch, das Gebet an Gott den Vater statt an Christus zu richten, mehr auf konservatives Beharren bei alttestamentlicher Gebetsweise zurückführen möchte als auf sachliche Grundlagen (S. 92 f), so wird man darin anderer Meinung sein können. Doch ist die ideengeschichtliche Seite der Liturgie von der bisherigen Forschung überhaupt weniger gepflegt worden. S. 154 ist die Numerierung der Anmermerkungen 7—13 zu Kap. 12 irreführend.

Innsbruck. J. A. Jungmann S. J.

Analekten

Kritische Bemerkungen zur Schrift Hessens: „Augustinus und seine Bedeutung für die Gegenwart"[1]). Mit dieser Broschüre soll *Aug.* als der „erste moderne Mensch" mitten in die Geistesströmungen der Gegenwart hineingestellt werden. Die Schrift besteht aus drei Teilen; im ersten begegnet uns *Aug.* als Mensch, im zweiten als Philosoph, im dritten als Mystiker, und jedesmal ist es der Gottsucher und Gottfinder, den wir vor uns haben. Im ersten Teil ist der Leser Zeuge, wie der mit dem Irrtum und der Leidenschaft siegreich ringende Mensch *Augustinus* in die „Sphaere des Heiligen vorstößt", im zweiten sieht er den grübelnden Philosophen zur Gottheit vordringen, im dritten tritt der betende Mystiker mit Gott in Fühlung.

Neben diesem friedlichen Zug macht sich aber in der vorliegenden Schrift auch eine polemische Tendenz geltend. Der Verfasser will sich „in aller Form mit gewissen falschen Auslegungen und Deutungen auseinandersetzen, die *Augustins* Lehren gerade in der jüngsten Zeit"[2]) vor allem durch *Przywara* und *Geyser* erfahren haben sollen. Diese angeblich falschen „Auslegungen" beruhen nach *H.* „auf der allem geschichtlichen Denken hohnsprechenden Methode", die darin besteht, daß man den Kirchenvater „durch die Brille der Scholastik sieht und versteht". Damit wolle man den „doctor ecclesiae" noch nachträglich zum „martyr" machen, indem man ihn auf das „Prokrustesbett des thomistischen Systems" spanne (S. 5). Durch den erwähnten polemischen Zug wird *H.s* Broschüre in ihrem zweiten und dritten Teil eigentlich zur Streitschrift.

---

[1]) Augustinus und seine Bedeutung für die Gegenwart, von Dr. theol. et philos. *Johannes Hessen,* Privatdozent der Philosophie in Köln (Stuttgart 1924, S. 128).   [2]) S. 5.

Den Schwerpunkt der vorliegenden Arbeit erblicken wir im dritten Teil, wo der Verfasser mit großer Erudition und anerkennenswertem Fleiß darangeht, die in seiner Schrift: „Die unmittelbare Gotteserkenntnis nach dem heiligen Augustinus" vorgetragene Lehre zu ergänzen und zu vertiefen. Der Satz, den er hier zu beweisen sucht, läßt sich in die Worte fassen: *Augustin* nimmt außer der rational-diskursiven eine mystisch-intuitive Art der menschlichen Gotteserkenntnis an, durch die Gott von uns teilweise und dem Diesseitszustande entsprechend geschaut wird (vgl. S. 70 u. 115).

Liest sich der kurze, mit Wärme geschriebene erste Teil (S. 1—23) angenehm, so berührt der vielfach zutage tretende Mangel an Objektivität in den polemischen Partien des zweiten und dritten Teiles umso unangenehmer. Es sei hier kurz verwiesen auf die Fußnote S. 67, wo er das Festhalten von *Rolfes* „an der thomistischen Interpretation" als eine Hartnäckigkeit bezeichnet, die „nahezu pathologisch" sei; die Ausführungen *Geysers* in der Schrift: „*Augustin* und die phaenomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart" werden von *H.* als ein Verfahren hingestellt, das „aller historischen Methode Hohn spricht" (S. 97); *Przywara* wird vom Verfasser dieser Schrift das Recht abgesprochen, in der *Augustinus*interpretation eine von *H.* verschiedene Ansicht zu vertreten, weil er noch „keinerlei wissenschaftliche Leistungen auf dem Gebiete der *Augustinus*forschung aufzuweisen" habe (S. 99) u. s. w.

Gewiß ist die Kritik *H.*s nicht selten berechtigt; so wird der objektive Leser mit ihm die Auffassung des protestantischen Theologen *W. Thimmes* vom augustinischen Gottesbeweis (S. 42 f.) und *B. Kälins* (S. 44 f.) als falsch bezeichnen müssen; auch verdienen unter anderem *H.*s kritische Ausführungen gegen *Geyser* und *L. Faulhaber* (S. 55—59) unsere Zustimmung[1]). Aber Ausfälle, wie die obigen, zeigen doch von einer Erregtheit, die einer ernsten wissenschaftlichen Forschung nur nachteilig sein kann.

H. schreibt (S. 96): „Die Frage nach der intuitiven Gotteserkenntnis bei *Augustin* gehört zu den umstrittensten Fragen der Augustinusforschung" und fordert mit Recht, daß ein Autor, der diese Frage von neuem untersucht, mit aller Gründlichkeit zu Werke gehe. Allein mit diesem Grundsatz gerät er selber in Widerspruch; denn in einer viel wichtigeren Sache, in der Behandlung der Frage nach der Geltung des kosmologischen Gottes-

[1]) Vgl. unsere Schrift: „Die neueste Lehre *Geysers* über das Kausalitätsprinzip". Innsbruck, 1924.

beweises (um nur diesen einen Punkt herauszugreifen), zeigt er einen ganz bedenklichen Mangel an Gründlichkeit. *H.* kritisiert den in Rede stehenden Beweis und führt ihn auf folgende Formel zurück:

„Alles, was entsteht, hat eine Ursache.
Die Welt ist entstanden.
Folglich hat die Welt eine Ursache". (S. 49—63).

Daß in diesen drei Sätzen die Grundlinien des kosmologischen Gottesbeweises irgendwie enthalten sind, mag zugegeben werden, obwohl sich niemand mit einem so skeletthaften Beweis für das Dasein Gottes begnügen wird. Der erkenntniskritisch geschulte Blick soll nun nach *H.* sowohl in den Vordersätzen wie auch im Schlußsatz erhebliche Schwierigkeiten, Aporien (S. 89) finden.

Die Aporie des Obersatzes, der das Kausalgesetz darstellt, liegt nach unserem Kritiker „in der Tatsache, daß verschiedene katholische Philosophen die in der Neuscholastik bisher allgemein in Geltung stehende Auffassung und Begründung des Kausalprinzips in aller Form preisgegeben haben, und daß die neuen Begründungsversuche, die diese Philosophen unternehmen, nicht nur mit den Prinzipien der neuscholastischen Philosophie unvereinbar sind, sondern von ihnen selbst nicht als zwingend empfunden werden" (S. 59). Für die erwähnte „Tatsache" weiß aber *H.* außer *Isenkrahe* keine anderen „katholische Philosophen" anzuführen als *Geyser* und den „Geyserschüler" *L. Faulhaber*. Und seine Kritik befaßt sich einzig mit der Begründung des Kausalitätsprinzips bei *Geyser*, die teils mit Recht, teils mit Unrecht von diesem Philosophen selber preisgegeben wurde. Nachdem nun *H.* diese halb offene Tür eingerannt hatte, zog er mit Siegesbewußtsein den Schluß: „Es ist demnach nicht möglich, die Denknotwendigkeit und Allgemeingültigkeit des Kausalprinzips durch Begriffsanalyse oder durch Zurückführung auf die logischen Grundsätze zu beweisen" (S. 57).

Wir antworten: Allerdings hat *Geyser* und einige andere kath. Philosophen, durch die Sophismen *Isenkrahes* irregeführt, ihre frühere Begründung des Kausalitätsprinzips aufgegeben. Auch ist es durchaus richtig, daß der neue Begründungsversuch *Geysers* und *L. Faulhabers* mißlungen sei und von *Geyser* selbst in seiner „Erkenntnistheorie" nicht als zwingend empfunden werde. Aber gibt es außer *Geyser* und *Faulhaber* keine anderen Vertreter der neuscholastischen Philosophie? Ist die von *Geyser* bereits aufgegebene Begründung die einzige, welche für den analytischen Charakter des Kausalgesetzes von der Neuscholastik geboten wurde? Sind dem Verfasser die diesbezüglichen Ausführungen

bei *Balmes*[1]), *Gutberlet*[2]), *Urraburu*[3]), *Delmas*[4]), *Reinhold*[5]) und anderen unbekannt? Hat er unsere Darlegungen in den „Quaestiones selectae[6]), in der „Zeitschrift für kath. Theologie“[7]) über den Satz vom zureichenden Grund gegen *Isenkrahe*, unseren Aufsatz über den analytischen Charakter des Kausalgesetzes in der Formel: „Jedes Entstehen ist eine Wirkung, verteidigt gegen Isenkrahe“[8]), nicht gelesen? Wir finden in der obigen Schlußfolgerung *H.*s nicht nur große Oberflächlichkeit, sondern in seinem Schlußverfahren auch jenen Beweisfehler, den die Logiker fallacia fictae universalitatis nennen.

Nicht besser ist es mit der Argumentation bestellt, wodurch *H.* die Aporie nachweisen will, die im Untersatz des kosmologischen Gottesbeweises enthalten sein soll. Der Untersatz lautet „Die Welt ist entstanden“ und diesen Satz nimmt er gleichbedeutend mit der Aussage: Die Welt ist kontingent. „Die Apologeten beweisen die Kontingenz der Welt indirekt“, schreibt er, „indem sie zeigen, daß die Welt kein notwendiges Sein ist. Bei einem notwendigen Sein folgt die Existenz aus dem Wesen, das Dasein aus dem Sosein. Das ist aber, so argumentieren die Apologeten, bei der Welt nicht der Fall. Aus dem Wesen der Welt folgt nicht schon ihre Existenz. Ich kann mir die Welt ohne Schwierigkeit wegdenken; der Gedanke ihrer Nichtexistenz schließt keinen Widerspruch in sich. Also ist die Welt kein notwendiges, sondern ein zufälliges Sein“ (ens contingens) (S. 60).

Wir bemerken: *H.* stellt die Sache so dar, als ob die Apologeten für die Kontingenz der Welt keinen anderen Grund ins Feld führten als die Denkbarkeit ihrer Nichtexistenz. Dem ist aber nicht so. Davon hätte sich unser Schriftsteller überzeugen können, wenn er in die gründlichen Ausführungen Einsicht genommen hätte, die *Gutberlet* in seiner Theodicee[4] (S. 34 ff.) bietet und in kürzerer Form hätte ihn auch *Donat*[9]) belehrt, daß es außer dem von ihm namhaft gemachten Grund noch andere gebe, die für die Kontingenz der Welt angeführt werden können.

---

[1]) Fundamente der Philos. IV, S. 202 f.

[2]) Metaphysik[4], S. 127 f.

[3]) Ontologia, p. 104—108.

[4]) Ontologia, p. 657—660.

[5]) Die Welt als Führerin zur Gottheit, S. 8—15.

[6]) S. 188—194.

[7]) 1923, S. 329—368.

[8]) 1924, S. 196—225.

[9]) Theodicea (Oeniponte 1914), n. 58 ss.

Warum übergeht *H.* in seiner Polemik diese Gründe?

Gegen den Beweis aus der Denkbarkeit der Nichtexistenz der Welt erhebt er nun folgenden Einwand: „Folgt daraus, daß ich mir die Welt ohne logischen Widerspruch wegdenken kann, schon ohne weiteres, daß ihr auch in Wirklichkeit die Existenz nicht notwendig zukommt? Beweist die ideale, logische Kontingenz der Welt, die in der Denkmöglichkeit ihrer Nichtexistenz liegt, schon ohne weiteres ihre reale, metaphysische Kontingenz?"

Hierauf diene als Antwort: Ich kann mir die Welt nicht nur irgendwie „ohne logischen Widerspruch wegdenken", sondern ich erkenne auch mit Evidenz, daß sie gar nicht als notwendig existierend gedacht werden kann, wenn man sie richtig erfaßt; daß sie also, richtig aufgefaßt, als kontingent gedacht werden muß. Da nun die evidente Erkenntnis mit dem objektiven Sachverhalt in Einklang steht, so folgt ohne weiteres für jeden, der die Klippe des Skeptizismus vermeiden will, aus der in Rede stehenden Denkmöglichkeit der Nichtexistenz, daß der Welt auch „in Wirklichkeit die Existenz nicht notwendig zukommt".

Der Begriff der „Kontingenz" gehört keineswegs zu jenen Ideen, deren objektive Geltung noch in Frage steht. Wir gewinnen diesen Begriff, indem wir Zeugen sind vom Entstehen und Vergehen im Weltgeschehen. Die „ideale" und „logische" Kontingenz der Welt deckt sich notwendig mit der „realen" und „metaphysischen" Kontingenz.

H. macht noch folgenden Einwand geltend: „Wäre es nicht möglich, daß die Welt mir infolge der Beschränktheit meines menschlichen Erkennens als kontingent erschiene, während sie in Wirklichkeit doch notwendig existierte? Ich sehe jedenfalls keine Möglichkeit, diesen Einwand des kritischen Denkens wirklich zu entkräften" (S. 60 f.).

Wir antworten: Dieser Einwand ist die beliebte Ausflucht vieler Monisten, die von *H.* (S. 61) „tiefe und scharfsinnige Denker" genannt werden. Wie wenig „tief und scharfsinnig" sie aber denken, wenn sie jenen Einwurf erheben, zeigt *Klimke* in seinem Werke „Der Monismus" (Freib. 1911), V. Buch, 1. Kap., S. 556 f. Ein eingehendes Studium dieses vortrefflichen Werkes hätte *H.* nicht nur die Lösung jenes Einwandes an die Hand gegeben, sondern hätte ihm auch gezeigt, daß das Gebiet der Aporien nicht der kosmologische Gottesbeweis, wohl aber der vielgestaltige Monismus sei.

Die dritte Aporie betrifft den Schlußsatz; dieser lautet: „Die Welt hat eine Ursache". „Das kosmologische Argument führt also", schreibt *H.*, „wenn man die Praemissen gelten läßt, zu einem ens necessarium oder ens a se, das die Ursache der Welt ist. Nun ist aber offenbar von diesem metaphysischen Begriff des ens a se bis zur religiösen Gottesidee noch ein weiter Weg. Denn für diese sind von fundamentaler Bedeutung gewisse ethische Wertprädikate (Heiligkeit, Gerechtigkeit, Liebe). Die Philosophen, die aus dem Begriff des ens a se den theistischen Gottesbegriff herleiten wollen, stehen damit vor der Schwierigkeit: Wie lassen sich aus einem metaphysischen Begriff ethische Prädikate, wie aus einem Seinsbegriff Wertmomente gewinnen? Die Philosophen, denen diese Schwierigkeit zum Bewußtsein kommt, helfen sich mit dem scholastischen Axiom: Omne ens est bonum. — Auf dieses Axiom gestützt, vollziehen sie den Übergang vom Sein zum Wert, vom metaphysischen zum ethischen Gebiet, vom Begriff des ens a se zur theistischen Gottesidee ... Hier betont nun *von Hertling* mit Recht, daß die Gleichsetzung des ens mit dem verum und bonum den theistischen Standpunkt bereits voraussetzt ... Die Philosophen, die aus dem Begriff des ens a se den theistischen Gottesbegriff herleiten wollen, setzen diesen also in Wirklichkeit schon voraus, begehen mithin bei ihrer Deduktion eine petitio principii" (S. 62 f.).

Wir antworten: Vom Begriff des ens a se zur religiösen Gottesidee mit ihren ethischen Wertpraedikaten: Heiligkeit, Gerechtigkeit, Liebe ist allerdings noch ein Weg zurückzulegen. Allein dieser Weg ist lange nicht so schwierig, als *H.* anzunehmen scheint. Ist einmal das Dasein des ens a se aufgezeigt, so ergibt sich aus dem Begriff desselben mit logischer Notwendigkeit seine unendliche Vollkommenheit. In dieser sind aber die ethischen Prädikate eingeschlossen, denn ein unendlich vollkommenes Wesen, das der Heiligkeit, Gerechtigkeit, Liebe u. s. w. entbehrte, wäre etwas Widerspruchsvolles.

Gelingt es also ohne Schwierigkeit, aus dem realen Begriff des ens a se seine unendliche Vollkommenheit abzuleiten, so ist nicht einzusehen, wieso die Philosophen „vor einer Schwierigkeit stehen" sollen, wenn sie daran gehen, aus jenem „metaphysischen Begriff„ „ethische Prädikate" und „Wertmomente" zu gewinnen. Jene Ableitung vollziehen sie, wie ein Blick in die einschlägige Literatur zeigt[1]), ganz unabhängig vom „scholastischen Axiom":

[1]) Vgl. z. B. *Lehmen,* Lehrb. der Philos. III², 111—114; *Hontheim,* Instit. theodicaeae, p. 310—19; *Urraburu,* Theodicea I,

,omne ens est bonum‘. Erst wo sie mehr im einzelnen zu bestimmen suchen, in wie vielfachem Sinne dem göttlichen Wesen gewisse Prädikate zukommen, wie z. B. das Attribut der unendlichen Güte, berufen sie sich auch auf den Satz: omne ens est bonum[1]). Und sie tun dies nicht, um aus dem unendlich vollkommenen ens a se die Güte im ethischen Sinne, sondern im ontologischen, metaphysischen Sinne zu folgern. Jenes „scholastische Axiom“ handelt nicht von der ethischen, sondern von der metaphysischen Güte. Darum kann es unmöglich einen Vordersatz für die Schlußfolgerung abgeben, in der die ethische Güte als Prädikat vom Subjekt ausgesagt wird.

Was die Behauptung betrifft, daß die „Gleichsetzung des ens mit dem bonum den theistischen Standpunkt bereits voraussetzt“, so ist diese Behauptung falsch. Das Irrige derselben ergibt sich unter anderem aus den Beweisen für die These: „Bonum est proprietas entis“ in unseren „Quaestiones selectae ex philos. schol. fundamentali“ S. 359—362. Aus unseren Darlegungen a. a. O. S. 351—353 ist auch ersichtlich, daß das Wesen der metaphysischen Güte im allgemeinen — denn nur diese kann hier in Betracht kommen — unmöglich in der Übereinstimmung eines Dinges mit dem göttlichen Willen bestehen kann. Somit ist erwiesen, daß auch die dritte Aporie, welche im Schlußsatz des kosmologischen Gottesbeweises enthalten sein soll, der wissenschaftlichen Grundlage entbehrt.

Bezüglich der *Augustinus*interpretation durch *H.* sei die kurze Bemerkung gestattet, daß die vom Verfasser in Anwendung gebrachte und so scharf betonte „historische Methode“ gewiß von großem Nutzen und für das richtige Verständnis des Kirchenvaters unerläßlich sei. Aber sie allein genügt nicht.

Da der große Bischof von Hippo nicht selten hochspekulative Gedankenflüge unternimmt, so muß der Augustinusinterpret auch auf dem Gebiet der spekulativen Philosophie und Theologie bewandert sein, will er den tiefen Gehalt der Augustinischen Schriften getreu wiedergeben. Und da wäre es gerade die von *H.* so verachtete „scholastische Methode“, die dem Augustinusforscher zu statten käme. Im einzelnen wird sich der Verfasser mit den Gegnern auseinanderzusetzen haben, denen seine Angriffe in der vorliegenden Schrift gelten.

Innsbruck. Bernhard Franzelin S. J.

---

p. 464—468; *Donat* l. c. p. 93—96; *Kleutgen*, Philos. der Vorzeit II², n. 958 ff.

[1]) Siehe *Gutberlet* a. a. O. S. 239—243.

Bemerkungen zu einer Kritik meines Werkes „De Deo operante“

In der Theol. Revue 23 (1924) 345—52 erschien eine eingehende Besprechung meines Werkes „De Deo operante“ vom Valkenburger Dogmatikprofessor *H. Lange S. J.*, die auf den ersten Blick zeigt, daß der Verf. nicht bloß mein Buch, sondern auch die Lehre des hl. *Thomas* zum Gegenstand eines ernsten Studiums gemacht hat. Man hat mein Werk als einen von molinistischer Seite gemachten Versuch bezeichnet, den hl. *Th.* der Häresie zu beschuldigen; man hat gesagt, meine Interpretation untergrabe die Ehre und das Ansehen des englischen Lehrers; man hat die gesamte theologische Welt zum Protest gegen mich aufgefordert und auf diese Weise geglaubt, andere von einem Eintreten für mich abschrecken zu können. Aber *L.* hat sich durch dieses Vorgehen nicht einschüchtern lassen; gerade in jenem Punkte, dessentwegen ich die ärgsten Vorwürfe hören mußte, tritt er offen für mich ein.

Über die Kritiken, die mir von gegnerischer Seite zuteil wurden, äußert er sich: „*St.* kann sich nicht beklagen, daß seine thomistischen Gegner ihm die Verteidigung seiner Deutung schwer gemacht hätten. Sie haben sich nicht einmal bemüht, seine Auffassung und deren Begründung richtig zu verstehen; viel weniger vermochten sie seine Beweise zu widerlegen; dagegen gaben sie sich in ihrer eigenen Thomasdeutung arge Blößen (s. Th. R. 1921, 266 ff; D. Thomas 1922; 188 ff; 1923, 123 ff; Revue des Sc. ph. et Th. 1922, 700; 1923, 578 ff, u. *St.s* Abwehr in ZfkTh 1922 f). Der heftig tobende Kampf zeigt wieder recht deutlich das ganze Elend unserer bisherigen Thomasforschung. Man legt *Th.* ein für allemal im Sinne eines bestimmten Systems aus und hat auch eine größere Anzahl Texte zur Verfügung, um diese Auslegung zu rechtfertigen und jede abweichende Meinung totzuschlagen. Der typische Vertreter dieser Methode war *del Prado*“. (345).

L. hebt hervor, daß meinem Werke ohne Frage das Verdienst bleibe, manche wichtigen Gesichtspunkte zum rechten Thomasverständnis klar hervorgehoben zu haben, und daß er meinen Arbeiten ungemein viel Anregung verdanke; aber er äußert auch manche Bedenken gegen meine eigene Erklärung. „Er *(St.)* ist zwar mit großer Unvoreingenommenheit an *Th.* herangetreten, hat ihn in umfassender Weise durchgearbeitet und sich ehrlich bemüht, in den Sinn des Aquinaten einzudringen. Nachdem er so eine bestimmte Auffassung sich gebildet hat, scheint er mir aber doch auch gelegentlich in den so naheliegen-

den Fehler gefallen zu sein, zu einseitig die Texte, die seiner Ansicht günstig sind, zu beachten und die entgegengesetzten zu übersehen oder in wenig wahrscheinlicher Weise zu deuten" (346). Durch die Äußerung seiner Bedenken, deren Begründung der größere Teil seiner Besprechung gewidmet ist, hofft *L.* meinen künftigen Untersuchungen einige Anregung zu bieten und zu einer sachlichen Klärung der überaus schwierigen Fragen etwas beizutragen.

Für diese offene Aussprache seiner Bedenken, die er zudem aus *Th.* zu begründen sucht, bin ich meinem Kritiker sehr dankbar, da sie mir Gelegenheit bieten, einige Punkte meiner Darstellung zu ergänzen, andere klarer und schärfer zu fassen und zu zeigen, wie manche Äußerungen des Aquinaten, die auf den ersten Blick mit meiner Deutung in Widerspruch zu stehen scheinen, sich mit ihr in voller Harmonie vereinigen lassen.

1. Sein erstes Bedenken ist gegen meine Definition des motus naturalis und violentus gerichtet. „Ein Hauptgrund, den *St.* immer wieder gegen die thomistische Deutung anführt, ist dieser: Eine Bewegung der geschaffenen Ursachen durch Gott vermittelst einer praemotio physica wäre nach der Lehre des hl. *Th.* nicht als eine natürliche, sondern als eine gewaltsame zu bezeichnen" (346). Ich hätte mich, meint er, zu einseitig auf C. g. 3,88 gestützt, wo *Th.* sagt: „Agens naturale sic solum naturaliter movet, inquantum causat in mobili intrinsecum principium motus"; aber eine genauere Untersuchung der Lehre des Aquinaten vom motus naturalis und violentus zeige, daß sie viel verwickelter sei, als daß sie in diesem kurzen Grundsatz ihren adaequaten Ausdruck fände; so sei nach C. g. 3,21 die Bewegung des Himmels durch die Intelligenzen ein motus naturalis, ebenso die Gezeitenbewegung durch den Mond (1 q. 105 a. 6 ad 1); endlich lehre *Th.*, daß eine Bewegung der Geschöpfe durch Gott secundum potentiam obedientialem nicht gewaltsam und überhaupt alles, was Gott in den Geschöpfen tue, „simpliciter naturale" sei (In Ep. ad Rom. c. 11 lect. 3). *L.* schließt mit den Worten: „Alles in allem, scheint mir *St.* auf d i e s e n Beweis gegen die thomistische Deutung verzichten zu müssen" (347).

Aber trotz alledem halte ich daran fest, daß eine Bewegung der Geschöpfe durch Gott vermittelst der praemotio physica eine gewaltsame sei, wenn es sich um jene Tätigkeiten handelt, von denen allein ich in m. W. rede. Um dies klar zu legen, muß ich vorerst kurz auseinandersetzen, wie ich vorangegangen bin. Ich habe nämlich nicht, wie *L.* anzunehmen scheint, meinen Beweisgang gegen die thomistische Deutung auf die Definition des motus naturalis und violentus aufgebaut; ich habe nicht so

geschlossen: Jede Bewegung durch eine praemotio physica ist nach *Th.* eine gewaltsame; nun bewegt aber nach *Th.* Gott die Geschöpfe nicht gewaltsam; also kennt er eine praemotio nicht. Wäre ich so vorgegangen, dann würde allerdings mein Argument auf der Richtigkeit der von mir gegebenen Definition des motus naturalis und violentus beruhen; dann wäre ich gezwungen gewesen, alle Bedeutungen, die der Terminus „motus naturalis" bei *Th.* hat, genau festzustellen, und es könnte die Nichtbeachtung der von *L.* angeführten Beispiele mir mit vollem Recht als ein schwerer methodischer Fehler angerechnet werden.

Die oben erwähnte Bemerkung *L.s* könnte den Eindruck erwecken, als hätte ich meine Erklärung des hl. *Th.* hauptsächlich auf die von mir gegebene Definition des motus naturalis und violentus aufgebaut. Tatsächlich ist aber der von mir verfolgte Beweisgang ein anderer. Ich habe nämlich im ersten Kap. des ersten Buches (41—63) durch eine große Menge von Texten gezeigt, daß Gott, wenn es sich um den natürlichen Lauf der Dinge handelt, die unvernünftigen Geschöpfe zu ihren natürlichen Tätigkeiten durch bleibende Formen und aktive Prinzipien so bewegt, wie der generans den Stein durch Mitteilung der forma gravitatis nach unten bewegt. Im zweiten Buche habe ich dasselbe vom Intellekt nachgewiesen; nach *Th.* ist Gott Ursache aller natürlichen Tätigkeiten des Intellektes dadurch, daß er die virtus intelligendi gibt und erhält; der intellectus agens und der durch eine species intelligibilis informierte intellectus possibilis bedürfen zu ihrer Tätigkeit keiner weiteren Aktuation mehr (141—158). Im dritten Buche endlich habe ich aus vielen Stellen des Aquinaten dargetan, daß der Wille von Gott nicht durch einen äußeren Impuls, sondern aus einem inneren Prinzip so bewegt wird, wie die schweren und leichten Körper nach der Anschauung der Alten vom generans bewegt werden, und daß dieses innere Prinzip die natürliche Neigung des Willens zum Guten und zur Glückseligkeit sei (178—220). Damit glaube ich aus den Texten des hl. *Th.* selbst zur Evidenz nachgewiesen zu haben, daß er eine praemotio nicht kennt. Dieser Beweis ist, da er sich einzig auf die Worte des englischen Lehrers stützt, ganz unabhängig von der Beantwortung der Frage, ob eine Bewegung der zweiten Ursachen durch eine praemotio als eine gewaltsame zu bezeichnen sei. Selbst wenn dies, wie *L.* meint, nicht der Fall wäre, brauchte ich auf diesen Beweis durchaus nicht zu verzichten.

Aber ich habe aus den Äußerungen des Aquinaten auch den Schluß gezogen, daß eine Bewegung der Geschöpfe vermittelst einer praemotio die Natürlichkeit ihrer Tätigkeit aufheben

würde; und auch diesen Schluß halte ich gegen *L.* aufrecht. Denn nach *Th.* sind sowohl die unvernünftigen Geschöpfe als auch die geistigen Potenzen der Seele durch innere Prinzipien so vollkommen ausgerüstet, daß sie ohne eine neue motio von außen durch innere Neigung und spontan in Tätigkeit übergehen, wenn kein Hindernis vorhanden ist. Setzte nun Gott, wie die Thomisten annehmen, alle zweiten Ursachen zu jeder einzelnen Handlung durch eine praemotio in Bewegung, dann würde er geradezu verhindern, daß sie jemals ihrer Natur und ihrer inneren Neigung entsprechend tätig sind, und so die gesamte von ihm geschaffene Naturordnung von Grund aus zerstören. Wenn eine solche Zerstörung der Naturordnung keine Vergewaltigung der Natur ist, dann weiß ich überhaupt nicht mehr, was noch gewaltsam genannt werden kann. Ja, noch mehr; ich bin sogar der Meinung, daß nach *Th.* eine solche Art der Bewegung einen inneren Widerspruch enthält. Denn da die Kräfte der zweiten Ursachen aus sich hinreichend aktuiert sind, um in Tätigkeit überzugehen, können sie von Gott nicht weiter aktuiert und aus dem Zustand der Potenz in den Akt übergeführt werden.

Die von *L.* angeführten Stellen beweisen nichts gegen die Richtigkeit meiner Schlußfolgerung. Vor allem spricht nicht dagegen der Satz: „Cum omnis creatura sit naturaliter Deo subiecta, quidquid Deus facit in creatura, est simpliciter naturale“ (In Ep. ad Rom. c. 11 lect. 3). Denn dort, wie auch an ähnlichen Stellen, spricht *Th.* von einem ganz anderen Wirken Gottes in den Geschöpfen als jenes ist, das ich in m. W. behandelte. In diesem wollte ich nämlich nur zeigen, wie Gott zu allen jenen Handlungen mitwirkt, welche von den geschöpflichen Ursachen dem gewöhnlichen Naturlauf entsprechend gesetzt werden; vom wunderbaren Eingreifen Gottes in den Naturlauf wollte ich überhaupt nicht handeln. Die aus dem Römerbrief angeführte Stelle und ähnliche aber sagen, daß Gott auch dann, wenn er „contra communem cursum naturae“, also auf außerordentliche Weise etwas in den Geschöpfen bewirkt, wozu ihre Kräfte nicht ausreichen, ihnen gleichwohl keine Gewalt antue. Es ist aber etwas ganz anderes zu sagen: Wenn Gott in den Geschöpfen etwas bewirkt, was ihre Kräfte übersteigt, ist sein Eingreifen nicht gewaltsam, und etwas anderes: Wenn Gott die Geschöpfe zu allen jenen Handlungen, die sie ohne praemotio durch innere Kraft setzen können, durch eine praemotio bewegt, dann ist ein solches Eingreifen gewaltsam. Das Zweite habe ich in m. W. behauptet, das Erste aber nicht geleugnet, sondern sogar einmal ausdrücklich anerkannt (46).

Übrigens gibt *Th.* selbst zu, daß die übernatürliche wunderbare Wirkung Gottes in den Geschöpfen nicht im eigentlichen Sinne

natürlich genannt werden kann: „Supernaturale quandoque etiam naturale dicitur, secundum quod cuilibet rei illud est natura, quod ei a suo Creatore imponitur; tamen proprie naturalia dicuntur, quae ex principiis naturae causantur“ (4 d. 17 q. 3 a. 1 qc. 2). Da nämlich alle Geschöpfe ihrer Natur nach von Gott abhängig sind, sodaß er mit ihnen machen kann, was er will, ist es nicht gegen die Natur des Geschöpfes, wenn Gott hie und da auch durch Wunder in den Naturlauf eingreift und Wirkungen hervorbringt, welche die Natur aus sich nicht setzen kann. Es muß aber noch beigefügt werden, daß *Th.* manchmal auch von Wundern „contra naturam“ spricht (2 d. 18 q. 1 a. 3; de Pot. q. 6 a. 2 ad 3; ep. ad Hebr. c. 2 lect. 1) und insbesonders den „raptus“ (die Ekstase) als einen motus violentus bezeichnet (2,2 q. 175 a. 1; de Ver. q. 13 a. 1 ad 5).

Noch viel weniger aber beweisen die beiden von *L.* angeführten Beispiele der Bewegung der Himmelskörper durch die Intelligenzen und der Gezeitenbewegung durch den Mond etwas gegen mich. Dieselben waren mir durchaus nicht unbekannt; aber ich überging sie absichtlich, weil ich nur das Wirken Gottes in den Geschöpfen, nicht aber das Wirken der Intelligenzen und des Mondes behandeln wollte. Durch sie wird nicht bewiesen, daß eine Bewegung der zweiten Ursachen durch eine praemotio zu jenen Tätigkeiten, zu denen sie hinreichende Prinzipien haben, nicht gewaltsam sei, da weder die Himmelskörper zu ihrer Umdrehung noch das Meerwasser zum Steigen in sich ein hinreichendes inneres Prinzip haben. Endlich sind diese beiden Arten von Bewegungen in einem ganz anderen Sinne natürich als jene Tätigkeiten, welche die Geschöpfe aus inneren Prinzipien setzen.

In der Tat ist die Kreisbewegung der Himmelskörper nicht in dem Sinne natürlich, wie die Bewegung des Steines durch die vom generans erhaltene Form der Schwere. Die Himmelskörper sind nach der Anschauung der Alten weder schwer noch leicht und haben nicht, wie die irdischen Körper, ein inneres Prinzip, durch das sie aus sich und spontan sich nach einem bestimmten Ort bewegen (C. g. 3,23). Aber die ihnen im kosmischen Universum gestellte Aufgabe, durch ihre Umdrehungen alles Entstehen und Vergehen in der irdischen Körperwelt zu verursachen, erheischt ihre Bewegung durch geistige Substanzen. Diese ist nur insofern natürlich, als sie der ihnen von außen erteilten Bewegung einerseits keinen inneren Widerstand entgegensetzen und andrerseits derselben bedürfen, um ihre natürliche Bestimmung zu erfüllen.

Wieder anders verhält es sich mit der Gezeitenbewegung durch den Mond. Das Wasser ist ein schwerer Körper und bewegt sich

naturgemäß nach unten. Wenn es daher durch den Einfluß des Mondes eine seiner natürlichen Tendenz entgegengesetzte Bewegung erhält, so scheint dieselbe gewaltsam zu sein. Gleichwohl aber will *Th.* mit Berufung auf *Averrhoes* dies nicht zugeben, weil, wie die gesamte irdische Körperwelt unter dem Einfluß der Himmelskörper, so das Wasser seiner Natur nach unter dem Einfluß des Mondes steht und daher die Gezeitenbewegung nicht gegen den Naturlauf, sondern vielmehr ihm entsprechend ist: „Fluxus et refluxus maris est naturalis propter hoc, quod causatur a luna, cui naturaliter subditur aqua, quamvis non sit naturalis secundum formam aquae" (In Ep. ad Rom. c. 11 lect. 3). Die Gezeitenbewegung ist daher in einem andern Sinne natürlich als die Bewegung der Himmelskörper durch die Intelligenzen und die Bewegung des Steines zur Erde.

2. An zweiter Stelle äußert *L.* Bedenken gegen meine Deutung vom esse als proprius effectus Dei, derzufolge die endlichen Ursachen der Wirkung der universellen Ursache neue Vollkommenheiten hinzufügen können, die sich zu ihr verhalten wie der Akt zur Potenz. *L.* gibt zu, daß ich mich auf eine gute Anzahl Thomastexte berufen kann, meint aber doch, daß die meiner Erklärung schroff entgegenstehende thomistische Auffassung sich auch auf viele Texte des englischen Lehrers stütze. „Die thomistische Auffassung", sagt er (347), „ist bekanntlich: Die zweiten Ursachen können die Wirkung der ersten Ursache nur in passiver Weise determinieren. Indem sie den Einfluß der ersten Ursache in sich aufnehmen, begrenzen und beschränken sie ihn durch ihre eigenen Potenzen, deren begrenzte Aufnahmefähigkeit ihn notwendig kontrahiert und so determiniert. Die Gott eigentümliche Wirkung, das esse, ist die ‚actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum. Nec intelligendum est, quod ei, quod dico esse, aliquid addatur, quod sit eo formalius, ipsum determinans sicut actus potentiam . . Unde non sic determinatur esse per aliud sicut potentia per actum, sed magis sicut actus per potentiam' (De Pot. q. 7 a. 2 ad 9). . . Die Aussagen stehen sich somit schroff gegenüber". *L.* frägt: „Stehen nun solche Widersprüche unausgeglichen nebeneinander . .? Oder lassen sie sich ausgleichen, und wie? Jedenfalls kommt man im Thomasverständnis nicht weiter, wenn die eine Partei stets die eine Serie von Texten als Lehre des Aquinaten aufstellt und die andere Partei die andere" (347 f). Er schließt seine Ausführungen mit den Worten: „M. E. harrt somit noch der Lösung die Frage: Wie ist zu erklären und womöglich auszugleichen, daß sich bei *Th.* zwei recht verschiedene

Auffassungen vom esse als proprius effectus Dei finden? Einmal ist das esse die ‚actualitas omnium actuum'; ist das ‚formalissimum' und zugleich das ‚maxime communicabile' (De Anima a. 1 ad 17). Dann ist es wieder ein potentielles Substrat, ‚id, quod primum invenitur in unoquoque ente', das, was ‚maxime est commune omnibus', dem alle Wirkungen ‚superadduntur', die es ‚contrahunt' und sich zu ihm verhalten ‚ut actus ad potentiam'; daher ist denn ‚id, quod primum subsistit in unoquoque, sicut in corporalibus materia et in immaterialibus substantiis, quod potentiale est' der ‚proprius effectus primae virtutis' (De subst. sep. c. 10)" (348).

M. E. läßt sich der scheinbare Widerspruch zwischen beiden Serien von *Th.*texten ohne alle Mühe ausgleichen. Was will denn *Th.* sagen, wenn er behauptet, das esse sei die actualitas omnium actuum et perfectio omnium perfectionum? Nichts anderes als: Das Sein oder die Existenz ist Aktualität. Alles andere, was ich an einem Dinge außer seinem Sein denken kann, kann ich mir als nicht aktuell denken, niemals aber das esse. So kann ich mir die menschliche Natur denken „ut in potentia materiae exsistens vel ut in virtute agentis aut etiam ut in intellectu" (de Pot. q. 7 a. 2 ad 9); aber erst wenn sie das Sein hat, ist sie „actu exsistens". Da also das Sein nur Aktualität besagt, so muß notwendig jenes Wesen, das das esse per se subsistens ist, der reinste Akt sein. Subsistiert aber das Sein nicht in sich, sondern wird es von einem endlichen Wesen nur partizipiert, dann wird es durch dasselbe beschränkt und kontrahiert. In einem solchen Wesen verhält sich das partizipierte Sein zum partizipierenden Subjekt wie der Akt zur Potenz, weil es diesem Subjekte die Aktualität gibt.

Nun lehrt aber *Th.*, daß jenes esse, welches dem endlichen Subjekte die letzte Aktualität gibt, der effectus proprius Dei sei; und es steht dies keineswegs im Widerspruch mit dem, was er anderwärts lehrt, daß nämlich die Geschöpfe zum effectus causae universalissimae neue Vollkommenheiten hinzufügen, welche sich zu ihm verhalten wie der Akt zur Potenz. Um dies zu verstehen, muß man sich vor allem klar werden über den Sinn des Axioms: ‚esse est proprius effectus Dei'. Schon *Scotus* hatte dasselbe gründlich mißverstanden und nach ihm viele andere bis auf unsere Tage, obwohl die älteren Thomaserklärer wie *Caietanus* (in 1 q. 8 a. 1 u. q. 45 a. 5) und *Fr. Silvester* (in C. g. 2,21) dasselbe richtig erklärt hatten. Der Sinn desselben ist nämlich keineswegs der, daß Gott a l l e i n das Sein gebe, die zweiten Ursachen aber nur das, was das Sein beschränkt, das esse hoc vel illud. Gegen diese falsche Deutung schreibt *Caietan:* „Esse est proprius effectus causae universalissimae, quae est Deus, id est, esse est

per se primo effectus Dei; hoc enim significat ly proprius, et non significat idem quod solum vel tantum, ut arguens *(Scotus)* intellexit imponens auctori, quod esse est effectus solius Dei; hoc enim numquam somniavimus, immo omnem causam tenemus dare esse, in virtute tamen primae causae" (in 1 q. 45 a. 5). Die zweiten Ursachen geben demnach auch das Sein, welches die ultima actualitas ihrer Wirkung ist, wie *Th.* unzähligemale erklärt, aber sie geben es nicht als Hauptursache und durch eigene Kraft, sondern vielmehr als untergeordnete Ursachen und in virtute Dei. Wenn eine geschaffene Ursache ein neues Wesen durch Generation hervorbringt, so gibt sie ihm zugleich mit der substanziellen Form die letzte Aktualität, aber nicht primo per se, sondern durch die Kraft der ersten Ursache alles Seins.

Was besagt der Ausdruck: Die zweiten Ursachen können nur „in virtute Dei" das Sein geben? Ist diese virtus Dei eine geschaffene Kraft, die von der ersten Ursache in die zweite übergeht, wie die Kraft des Künstlers dem Instrument durch eine Bewegung mitgeteilt wird, d. h. eine praemotio physica, oder vielmehr die ungeschaffene Kraft Gottes selbst, durch die er die Dinge aus dem Nichts erschafft? Die erste, thomistische Auffassung ist unhaltbar. Denn es ist ein Widerspruch zu sagen, daß die zweiten Ursachen durch die göttliche Vorherbewegung die Kraft erhalten, ihren Wirkungen das Sein primo per se zu geben. Denn jede geschöpfliche Tätigkeit setzt ein Sein als Subjekt voraus, das es aus einem ens hoc zu einem ens illud macht, aber sie bewirkt niemals die ratio entis qua ens. Dies kann nur Gott durch seine schöpferische Kraft; denn, wie *Th.* sagt (1 q. 45 a. 5) „producere ens absolute, non inquantum est hoc vel tale, pertinet ad rationem creationis". Die zweiten Ursachen können daher ihren Wirkungen das Sein nur geben, insofern sie ihre Wirkungen setzen in Verbindung mit der Schöpfertätigkeit Gottes: „Esse per creationem dicitur, inquantum omnis causa secunda dans esse hoc habet, inquantum agit in virtute Dei creantis, cum esse sit primus effectus nihil aliud praesupponens" (de Pot. q. q. 3 a. 8 ad 19). Damit stimmt auch *Caietan* überein, der zugibt, daß der Satz: producere per se primo esse est creare, wahr sei (in 1 q. 45 a. 5). Wenn wir sagen: die zweiten Ursachen können das Sein nur geben in virtute Dei creantis, so darf dies natürlich nicht so aufgefaßt werden, als ob jedesmal, so oft durch ihre Wirksamkeit ein neues Sein hervorgebracht wird, Gott durch einen neuen Schöpferakt mittun müsse, was *Th.* ausdrücklich ablehnt (1 q. 45 a. 8 u. de Pot. q. 3 a. 8), sondern daß sie das Sein als solches nur geben können kraft jenes Schöpfer-

aktes, womit Gott im Anfang alle Dinge wenigstens der Materie nach hervorgebracht hat, oder ex praesuppositione primae creationis. Darum wird, wie *Caietan* (l. c.) bemerkt, wenn jetzt ein neues Wesen durch Generation entsteht, das esse per se primo von niemandem neu gesetzt, „quoniam fit semper unumquodque ex alio ente"; aber Gott ist gleichwohl die causa per se primo des Seins der Wirkung, weil er im Anfang, als er alles erschuf, auch die Materia erschaffen hat, aus welcher die zweiten Ursachen unter Mitwirkung Gottes neue Formen eduzieren: „Quodlibet enim ens, quod a natura fit, in productione totius universi, in qua producta sunt omnia secundum unam sui partem, scilicet materiam, inchoative a prima causa coepit pendere et postmodum ex cooperatione primae causae in secundis unumquodque complete fit ens. Et sic esse per se primo quodlibet, inquantum ens, est a prima causa, sed non per actionem totaliter novam, et similiter conservatur ab ipsa. Et sic esse omne reducitur in actionem Dei, ut per se primo causae, sed non totaliter novam".

Das ist aber genau dieselbe Deutung, welche auch ich dem Axiom: ‚esse est proprius effectus Dei' gegeben habe: Gott ist dadurch die causa per se primo alles Seins der Wirkungen der zweiten Ursachen, daß er das Substrat oder die Materie schafft, welche diese durch ihre eigenen Kräfte modifizieren und spezifizieren und zu dem sie neue Vollkommenheiten hinzufügen, die sich zu dem, was Gott unmittelbar erschaffen hat, verhalten wie der Akt zur Potenz. So kann *Th.*, ohne mit sich in Widerspruch zu geraten, lehren, daß das Sein oder die ultima actualitas der effectus proprius Dei sei, und daß das, was Gott unmittelbar durch sich selbst zur Entstehung neuer Wesen beiträgt, etwas Potenzielles sei. *L.* kam zu seiner Auffassung von einem Widerspruch bei *Th.* nur dadurch, weil er nicht beachtete, daß der Aquinate den Ausdruck „effectus proprius" nicht immer in der gleichen Bedeutung nimmt. Gebraucht er ihn vom esse, so versteht er darunter den effectus per se primo Dei; gebraucht er ihn vom Substrat, das Gott unmittelbar durch Schöpfung gegeben hat, so versteht er darunter den effectus solius Dei. Derartige Ungenauigkeiten in der Terminologie sind aber beim Aquinaten nicht selten.

L. beruft sich auf *Albert d. Gr.*, der meine Auffassung ausdrücklich zurückweisen soll, indem er die Meinung einiger, „quod influxus a causa secunda comparatus ad id, quod est influxus a causa prima, se habet sicut actus ad potentiam", als „error" bezeichnet (De caus. et proc. univ l. 2 tr. 1 c. 5). Ich bin der Mei-

nung, daß der Unterschied zwischen *Albert* und *Th.* nur in der Sprechweise und nicht in der Sache selbst liege. Denn er sagt: „Verum est, quod determinatius influit (causa) secunda quam prima; magis enim ad formam determinat id, quod influit causa secunda quam id, quod influit causa primaria". Was aber die Form gibt, gibt auch den Akt und setzt eine Potenz voraus. Sodann spricht *Alb.* nicht wie *Th.* vom „effectus" der ersten und zweiten Ursache, sondern vom „influxus a prima causa, secundum quod est ab ipsa", d. i. von der Tätigkeit Gottes, die mit seiner Wesenheit identisch ist. Entitativ betrachtet ist sie ein „actus perfectus", terminativ betrachtet, „secundum quod est receptus in causato", ist sie ein „actus imperfectus". Dies erhellt aus dem beigezogenen Vergleich: „Sicut et motus, secundum quod est procedens a motore, actus perfectus est; secundum autem quod est in eo, quod movetur, actus est imperfectus". Er will also bloß das eine nicht zugeben, daß die Tätigkeit Gottes, in sich betrachtet, unvollkommener sei als die Tätigkeit der zweiten Ursache, leugnet aber keineswegs, daß die Wirkung Gottes sich zur Wirkung der Geschöpfe verhalte wie die Potenz zum Akte.

3. Mit Recht sagt *L.*, die Hauptfrage sei, ob *Th.* wirklich einen concursus immediatus lehre. Er gibt zu, daß ich „sehr beachtenswerte Gründe" für meine Ansicht bringe und durch eine Fülle von Texten beweise, daß man sich wohl hüten müsse, sogleich einen concursus immediatus ausgesprochen zu finden, wenn man bei *Th.* lese: „Deus operatur in omnibus operantibus", „Deus movet" oder „applicat omnes causas secundas ad agendum", „omnia agentia agunt in virtute primi agentis" und dgl. (348). Aber trotz alledem bleiben ihm „schwere Bedenken" gegen meine These; er führt deren drei an.

a. „*Durandus* spricht über diese Frage so, daß seine Meinung sofort und unzweideutig klar ist. Wie kommt es, daß fast alle Theologen jahrhundertelang aus *Th.* das Gegenteil herausgelesen haben?" (349). Die letzte Frage ließe sich adaequat nur beantworten, wenn man geschichtlich nachwiese, wie man im Laufe der Zeit allmählich dazukam, durch Mißverständnis einiger Texte des englischen Lehrers seine Ansicht umzubiegen und ins Gegenteil zu verkehren. Eine solche Untersuchung würde aber eine eigene Spezialarbeit erfordern. M. E. ist der Keim, aus dem sich später das System der praedeterminatio physica entwickelte, darin zu suchen, daß man in der thomistischen Schule schon frühe die virtus instrumentalis, welche der Aquinate den Sakramenten zuschreibt, als eine qualitas fluida auffaßte und diese Auffassung dann wegen der bekannten Stelle in de Pot. q. 3 a. 7 ad 7 in die Konkurslehre hineintrug.

Daß man aber *Durandus* und *Th.* in Gegensatz brachte, läßt sich leicht erklären, weil sie beide scheinbar die entgegengesetzte These aufstellen. *Th.* sagt 2 d. 1 q. 1 a. 4: „Deus immediate omnia operatur"; *Durandus* hingegen: „Dicendum, quod ea, quae fiunt a Deo mediantibus causis secundis, non fiunt ab eo immediate" (2 d. 1 q. 5). Was lag da näher als einen Gegensatz zwischen beiden festzustellen? Und doch gibt *Durandus* ausdrücklich zu, daß die Ansicht des hl. *Th.* wahr sei. Nach letzterem besteht nämlich das unmittelbare Wirken Gottes in den Geschöpfen darin, daß er die Materie hervorbringt, weil „nullius rei totum esse ab aliqua creatura principium sumit, cum materia a Deo solum sit"; darum muß Gott bei jeder Wirkung der zweiten Ursachen unmittelbar tätig sein, nicht durch einen neuen Akt, sondern dadurch, daß er die von ihm erschaffene Materie erhält. Diese Meinung bekämpft *Durandus* in der „prima opinio", bei deren Wiedergabe er sich ziemlich genau an den Wortlaut des englischen Lehrers (2 d. 1 q. 1 a. 4) hält; aber er bekämpft sie nicht, weil sie falsch, sondern weil sie nicht „ad propositum" ist: „Quod non sit ad propositum, patet, quia aliud est dicere, quod Deus producat immediate aliquid, quod est in creatura, scilicet materiam, quae est altera pars substantiae compositae, quod utique verum est, nec hoc quaeritur; aliud est dicere, quod Deus immediate producat omne illud, quod producit creatura. Cum enim actio creaturae attingat formam ut terminum suae actionis, et non materiam (ut ipsi dicunt), quaerimus, utrum ipsam formam rei naturalis, ad quam attingit actio creaturae, attingat etiam actio Dei immediate; ipsi autem pertractant primum et non secundum, ut patet ex medio, quod adducunt, et ideo non est ad propositum". Außerdem beanstandet er, und zwar mit Unrecht, daß nach der Ansicht des Aquinaten das esse jedes Dinges innerlicher sei als das, wodurch es determiniert wird. Erst in der zweiten Meinung bekämpft er die Ansicht anderer Autoren, die einen concursus immediatus in unserem heutigen Sinne annehmen.

b. Nach *L.* wäre die Frage um den unmittelbaren Konkurs Gottes zu *Th.*' Zeit viel erörtert gewesen; ihr geschichtlicher Ausgangspunkt sei wohl die Untersuchung gewesen, ob und inwiefern Gott die Ursache einer bösen Handlung sei (349). — Dieser Ansicht kann ich nicht beipflichten. Der Streit, der schon vor *Th.* beendet war, drehte sich nicht um die unmittelbare oder mittelbare Mitwirkung Gottes, sondern vielmehr darum, ob die böse Handlung überhaupt auf irgendeine Weise auf Gott als Ursache zurückgeführt werden müsse. Alle Autoren waren darin einig, daß

Gott Ursache alles dessen sei, was irgendwie gut ist. Was aber nicht alle Autoren zugeben wollten, war dies, daß auch die böse Handlung irgendetwas Gutes in sich habe. Man lese nur die Objektionen in 2 d. 37 q. 2 a. 2; alle gehen darauf hinaus, daß die actio peccati in keiner Weise gut sei. Zur Zeit des hl. *Th.* war man in der Begriffsbestimmung der sündhaften Handlung schon soweit vorgeschritten, daß niemand mehr zweifelte, daß die actio peccati qua actio keine Deformität enthalte.

c. Das dritte Bedenken *L.s* lautet: „Das Verhältnis der causa remota et universalis zur causa proxima et particularis findet sich nach der Anschauung der Alten ganz ebenso beim Zusammenwirken der corpora caelestia mit den inferiora zur Hervorbringung aller Erzeugungen und Bewegungen in der irdischen Körperwelt . . . Nun besteht aber doch die Mitwirkung des Himmelskörpers nicht etwa bloß in der Mitteilung permanenter Tätigkeitsprinzipien an die nächste Ursache, sondern in einem besondern Einfluß auf diese oder ihre Wirkung . . . Somit dürfte auch der Einfluß, den Gott als absolut erste Ursache bei jeder Tätigkeit der Geschöpfe ausübt, nach der Meinung des hl. *Th.* sich nicht in dem erschöpfen, was *St.* zugibt" (349).

Dieser Schluß ist ein Analogieschluß, der nur dann berechtigt wäre, wenn bewiesen würde, daß entweder alles, was eine causa universalis wirkt, auch die andere wirken muß, oder wenigstens daß Gott als primum movens simpliciter auch jene Art des Einflusses zugeschrieben werden muß, welche dem primum movens corporale zukommt. Keines von beiden hat *L.* bewiesen und kann es auch nicht beweisen. Die Himmelskörper können, eben weil sie Körper sind, nur durch Bewegung wirken; sie können den irdischen Körpern nicht direkt und unmittelbar permanente Tätigkeitsprinzipien und Formen geben, da selbst die Engel dies nach *Th.* nicht können (1 q. 65 a. 4), sondern nur die Materie durch Bewegung zur Aufnahme von Formen disponieren. Daraus aber, daß die Himmelskörper nur durch Bewegung einen ursächlichen Einfluß auf die unteren Körper ausüben können, folgt doch nicht, daß auch Gott alle zweiten Ursachen durch einen Impuls in Bewegung setzen müsse. Im Gegenteil: weil die Ordnung der göttlichen Weltregierung fordert, daß Gott das, was durch die geschöpflichen Ursachen geschehen kann, nicht selbt unmittelbar tue, folgt vielmehr, daß Gott nicht durch Bewegung, sondern durch Mitteilung des Seins tätig ist. Darum antwortet *Th.* auf die Frage: „an Deus moveat aliquod corpus immediate" also: „Ad quod respondendum videtur, quod ordo communis divinitus institutus hoc habet, ut corporalis creatura ab ipso moveatur spiritu mediante" (Resp. de art. 42 a. 1. Ähnlich Resp. de art. 36

a. 11). Damit stimmt überein, was *Th.* an jenem Orte, wo er vom Einfluß der Himmelskörper handelt, schreibt: „Duplex est agens, scilicet agens divinum, quod est dans esse, et agens naturale, quod est transmutans“ (1 d. 15 q. 1 a. 2).

4. *L.* erkennt an, ich hätte mit einer erdrückenden Wucht von Beweisen dargetan, daß nach der klaren und beständigen Lehre des Aquinaten ein freier Akt von niemand außer dem Handelnden selbst, auch von Gott nicht, physisch determiniert werden dürfe; und daß somit *Th.* in der Hauptsache nicht auf seiten der Bannesianer, sondern der Molinisten stehe. Aber er meint, ich hätte mich für den Beweis des Satzes, daß ein Akt, zu dem der Wille sich nicht selbst bewegt, nicht frei sein könne, minder glücklich auf *Caietan* berufen, der zwar in 1, 2 q. 9 a. 3 unter dem ersten von Gott gewirkten Akte einen unfreien verstehe, aber q. 111 a. 2 im Widerspruch dazu denselben als frei bezeichne. — Doch ich kann mich nicht zur Annahme entschließen, daß dieser herrorragende Theologe und Philosoph eines so evidenten Widerspruches fähig sei, und dies umso weniger, als er selbst an der zweiten Stelle auf die erste verweist. Ich glaube vielmehr, daß er, wie es bei ihm nicht selten vorkommt, sich nur ungenau ausgedrückt hat, wenn er den Akt, wozu der Wille von Gott allein bewegt wird, ein „velle liberum“ nennt. Er sagt nämlich nicht, daß dieses Wollen frei sei in seiner Entstehung, sondern nur, daß es frei sei, „quia potest dissentire a tali velle“. Er scheint demnach nur behaupten zu wollen, daß der Wille, einmal von Gott bewegt, die Freiheit besitze, dieser Bewegung nicht Folge zu leisten, sich von ihr abzuwenden und etwas anderes zu wollen, als wozu er von Gott bewegt wird.

5. *L.* schreibt: „*St.* scheint stillschweigend vorauszusetzen, daß nah *Th.* kein habitus informis eingegossen wird“ (350). Dem ist nicht so. Ich habe dies so wenig vorausgesetzt, daß ich absichtlich der nicht ganz klaren Lehre des Aquinaten über diesen Punkt aus dem Wege gehen wollte, weil sie für jenen Zweck, den ich verfolgte, ganz belanglos ist. Ich wollte nur nachweisen, daß nach *Th.* alle jene Akte, durch welche sich der Mensch auf die Rechtfertigung vorbereitet und zu deren Setzung er noch nicht mit eingegossenen Habitus ausgerüstet ist, ihrem Sein nach natürlich sind. Darum formulierte ich meine These also: „Actus remote ad iustificationem disponentes, quatenus non ex habitu fidei vel spei informis procedunt, solis viribus naturae per motionem Dei eliciuntur ideoque quoad entitatem naturales sunt“ (356). Damit ist doch offen zugegeben daß zu den entfernteren Dispositionsakten auch solche gehören

können, die aus einem habitus informis hervorgehen. Unter den vom Tridentinum (s. 6 c. 6) aufgeführten Dispositionsakten sind jedenfalls auch solche, die kein Akt des Glaubens und der Hoffnung sind, wie die Furcht vor den Strafgerichten Gottes und die Reue aus dem Motiv der Furcht.

6. *L.* ist durch meine Schrift zur Überzeugung gelangt, daß *Th.* nicht bloß in seinen Jugendwerken die Notwendigkeit innerer Heilsgnade zu den entfernteren Dispositionsakten leugnet und bekämpft, sondern daß er auch später, trotzdem er die Notwendigkeit eines „auxilium gratuitum Dei internum animam moventis sive inspirantis boni propositum" ausdrücklich betont, gleichwohl keine gratia actualis elevans lehre. „Bisher", schreibt er, „hatte ich mit fast allen Theologen angenommen, *Th.* lehre hier eine gratia actualis elevans, und ich habe mich lange gesträubt, diese Auffassung zu verlassen. Aber *St.s* Gegengründe erscheinen mir doch durchschlagend. Das ‚gratuitum' beweist nichts, da es auch in den Jugendwerken schon öfters vorkommt. Das ‚interius' drückt die Meinungsänderung des hl. *Th.* aus, aber es besagt keine gratia elevans" (351). Zum Schluß bemerkt er: „Wenn *Stuflers* Beweise nicht widerlegt werden, so bleibt es dabei: Auch in seinen späteren Werken ist *Th.* noch nicht zum klaren Begriff der gratia actualis elevans vorgedrungen. Daran wird auch der kräftige Protest nichts ändern, zu dem *Martin* (RSPT 1923, 580) die theologische Welt aufforderte. Solche Fragen werden nicht durch Proteste entschieden, sondern durch historisch-philologische Forschungen" (352).

Wenn indes *L.* mir auch in der Hauptsache recht gibt, so doch nicht in allen meinen Beweisen, vor allem nicht in der Behauptung, daß nach *Th.* eine übernatürliche Willensbewegung durch Gott ohne ein habituelles Prinzip der Erhebung schlechthin ein innerer Widerspruch, ein Akt, der zugleich voluntarius und violentus, d. h. nicht voluntarius sei. Er meint, den Hauptbeweis liefere mir de Car. a. 1. Ich bin nun allerdings der Meinung, daß dieser Artikel die erwähnte Lehre in der eindringlichsten Form ausspreche; aber er ist doch nicht in dem Sinn mein Hauptbeweis, als ob die Wahrheit meiner These von ihm hauptsächlich abhinge. Selbst wenn *Th.* diesen Artikel nicht geschrieben hätte, würde ich doch nicht anstehen, dieselbe als die allein wahre Ansicht des Aquinaten zu erklären, weil sie sich als die einzig mögliche Folgerung aus seinem Prinzip über die Willensbewegung durch Gott ergibt. *Th.* kennt sicher, was wohl auch *L.* zugeben wird, keinen concursus simultaneus und daher auch keine elevatio externa der Seelenpotenzen, wie sie *Suarez* und seine Anhänger

vertreten. Er kennt aber ebensowenig eine Bewegung des Willens durch eine praemotio physica, weil nach ihm der Willensakt aus einem innern Prinzip hervorgehen muß, und daher auch keine innere Erhebung durch eine solche. Folglich muß er annehmen, daß ein übernatürlicher Liebesakt nur durch ein habituelles Prinzip der Erhebung möglich sei.

Ich halte aber auch die in meinem Werke (357 ff) gegebene Erklärung des a. 1 de Car. für die einzig richtige. Die Deutung, welche ihm *Žigon* gegeben hat (Divus Thomas, März 1924, 24--34) hält auch *L.* für „mindestens sehr fragwürdig"; ich habe inzwischen die gänzliche Unhaltbarkeit derselben dargetan (ZkTh 48 [1924] 407—422). *L.* meint jedoch: „Aber *St.* scheint doch dem Artikel eine zu große Bedeutung beizumessen. Anderwärts (S. th. 2,2 q. 23 a. 2; In Sent. d. 17 q. 1 a. 1; vgl. S. th. 1,2 q. 110 a. 2 über Gnade und Tugenden im allgemeinen) beweist *Th.* die Notwendigkeit geschaffener permanenter Prinzipien des übernatürlichen Handelns nicht aus einem inneren Widerspruch des Gegenteils, sondern aus anderen Gründen: Gott muß die übernatürliche Ordnung mindestens ebensogut ausstatten wie die Natur; die übernatürlichen Akte müssen suaviter, prompte, delectabiliter geschehen, müssen connaturales und faciles sein u. s. w." (351). Diesem Urteil kann ich nicht beistimmen. S. th. 2, 2 q. 23 a. 2 betont die absolute Notwendigkeit eines übernatürlichen Habitus geradesogut und aus denselben Gründen wie die Car. a. 1 (s. m. W. 362 f; ZkTh 47 [1923], 16—18; 48 [1924], 421 f). Das Gleiche gilt vom 1 Sent. d. 17 q. 1 a. 1 (s. m. W. 364; ZkTh 47 [1924] 18—20). *L.* hat keinen Versuch gemacht, die von mir an den genannten Stellen angeführten Gründe zu widerlegen.

Ebensowenig kann ich mich einverstanden erklären mit der Art, wie *L.* sich mit de Car. a. 1 abfinden zu können glaubt: „De Car. a. 1 bekomme ich den Eindruck, als ob *Th.* sich gleichsam versuchsweise allzu kühn vorwagt, um sich nötigenfalls in die rückwärtigen stärkeren Schanzen zurückziehen zu können: Die gegnerische Ansicht hat drei ‚inconvenientia': Ein übernatürlicher Liebesakt ohne habitus creatus wäre: 1. überhaupt kein actus voluntarius, also ein innerer Widerspruch, und wenn auch voluntarius, so doch 2. kein actus liber et meritorius, und, wenn schließlich auch dieses, so doch ganz gewiß 3. kein actus promptus et delectabilis, was der Liebesakt doch sein muß" (351). Ein solches allzu kühnes versuchsweises Vorwagen vonseiten des hl. *Th.* halte ich für ausgeschlossen. Es ist nicht seine Gepflogenheit, für eine These Beweise beizubringen, an deren Richtigkeit er selbst zweifelt, ohne daß er eigens darauf aufmerksam macht.

Man könnte unzählige Belege aus seinen Werken anführen, wo er schwache und unzureichende Argumente für eine These, die er selbst vertritt, abweist. Dazu kommt noch, daß er sich für sein erstes Argument, das den innern Widerspruch eines ohne habitus creatus bewirkten übernatürlicheu Liebesaktes dartut, gerade auf jenes Prinzip beruft, das er immer und überall, wo er von der Willensbewegung durch Gott redet, anführt, nämlich: der Wille muß von Gott ebenso durch ein inneres permanentes Prinzip bewegt werden, wie die schweren und leichten Körper zu ihrer natürlichen Bewegung durch das innere Prinzip der gravitas und levitas bewegt werden müssen. Wenn *L.* meint, *Th.* halte dieses Prinzip für zweitelhaft, dann muß er folgerichtig auch zugeben, daß der Aquinate seine gesamte Lehre über die Willensbewegung wissentlich auf eine unsichere Basis aufgebaut hat. Wäre endlich ein übernatürlicher Liebesakt ohne eingegossenen Habitus durch die bloße motio des Hl. Geistes innerlich möglich und würde dieser Akt nur den Mangel haben, daß er nicht leicht und mit Lust gesetzt würde, dann hätte *Th.* von der Ansicht des Lombarden nicht sagen können: „Sed haec opinio omnino stare non potest". Eine so entschiedene Äußerung läßt sich nur verstehen, wenn er die gegenteilige Ansicht für innerlich unmöglich hält.

Innsbruck. Johann Stufler S. J.

Zu Richardus Rufus de Cornubia. Dieser Lehrer des Franziskanerordens trat zur Zeit, als die Wirren unter dem Generalat des Elias entstanden, zu Paris in den Orden ein[1]). Dort las er auch kursorisch über die Sentenzen, um dann in Oxford zu lehren. Nach der *Bonaventura*-Ausgabe hätten wir seinen Kommentar, der als „abbreviatio Bonaventurae" bezeichnet wird, in einer verschollenen Hs des Konvents von S. Francesco zu Assisi und ein Fragment desselben in Cod. Th. q. 48 (jetzt 513) der Staatsbibliothek zu Berlin[2]). Ich bin nunmehr imstande, näheren Aufschluß über diese Zuteilung zu geben. Die

[1]) Vgl. über ihn *Thomas de Eccleston,* De adventu fratrum minorum in Angliam: Analecta Franciscana 1 (1885) 225. 230. 239. 268 f.

[2]) Nach *V. Rose* (Die Handschriften-Verzeichnisse der Kgl. Bibliothek zu Berlin 13 [Berlin 1901] 387) enthält die aus dem 15. Jahrh. stammende Hs den Kommentar zum ersten Buch und ein Bruchstück der Erklärung des zweiten Buches.

erste Hs[1]), welche bereits zu den Zeiten von *Fidelis a Fanna* nicht mehr in Assisi war, hat sich nach Jahrzehnten wiedergefunden und ist mit einer Reihe anderer Hss des Sacro Convento in den Besitz der Vaticana übergegangen. Das Fragment einer dritten Hs entdeckte ich in Cod. Vat. Burghes. 362 (membr. ff. 104, 27,5×20,8 cm (2 col. saec. 13)[2]), die einst im Besitz des *Petrus Rogerii*, des späteren Papstes Clemens VI, sich befand[3]). Allerdings lesen wir im ehemaligen Codex Assisiensis, wie *Sbaralea* bemerkt, nach der gleichzeitigen oder wenig späteren Aufschrift „Primus Bonaventurae" auf f. 1r „Compilatio magistri *Ricardi Rufi Angli*" und noch einmal f. 3r „Compilatio quatuor librorum sentenciarum S. *Bonaventurae* facta per magistrum *Riccardum Rufum* de Anglia". Aber diese Zuteilung ist völlig wertlos. Denn einmal stammt sie von einer Hand des 15. 16. Jahrh.s. Zweitens läßt sich ihre Entstehung genau verfolgen. Noch im Inventar der Bibliothek von Assisi aus dem Jahre 1381 findet sich keine Spur einer solchen Zuteilung. Dort wird das Werk einfach dem *Bonaventura* beigelegt[4]). Der Schreiber des neuen Titels, dem der große Kommentar *Bonaventuras* natürlich nicht unbekannt war, nahm Anstoß an der Verschiedenheit der vorliegenden Hs. Zugleich fand er in der Bibliothek die „Compillatio 4 librorum Sententiarum secundum fratrem magistrum *Ricardum Ruphi* de An-

[1]) Membr. ff. s. n. 24,5×17 cm (2 col.) saec. 13.

[2]) Die Hs enthält neben Fragmenten von Quästionen auf f. 2r–3v und f. 95v—96v den Kommentar des Aquinaten zum ersten Buch der Sentenzen f. 4r—95v und f. 97r—104v das uns interessierende Bruchstück des Kommentars zum ersten Buch.

[3]) Ein stellenweise fast unleserlicher Vermerk von der Hand des *Petrus Rogerii* auf f. 104v besagt: „Istud scriptum fratris *Thome de Aquino* super primum sentenciarum completum et verax est *P. Rogerii de Malo Monte* [Maumont] monachus Case Dei [das Benediktinerkloster Chaise-Dieu, Diözese Clermont]. Quod emit anno domini M° CCC° XXIIII die dominica in octavis beate Marie precio IV l[ibrarum] turonensium de quodam . . ." Der Name ist nicht mehr zu entziffern.

[4]) *L. Alessandri*, Inventario dell' antica biblioteca del S. Convento di S. Francesco in Assisi compilato nel 1381, Assisi 1906, 104: „Primus et secundus super sententias fratris magistri *Bonaventure* ordinis minorum cum postibus bullatis. Cuius principium est: ‚Altissimus creavit de terra medicinam', finis vero, ‚quibus se non possit exuere'. Explicit liber secundus. In quo omnes quaterni sunt XX".

glia"[1]). Und dieser Kommentar begann nach den einleitenden Worten des Lombarden „Cupientes" genau so wie der Prolog des fraglichen Kommentars „Totali libro premittit Magister prologum"[2]). Anderseits las der Schreiber in der Hs f. 1^r „Primus *Bonaventurae*". So kombinierte er aus beiden Aufschriften: „Compilatio quatuor librorum sententiarum *S. Bonaventurae* facta per magistrum *Ricardum Rufum* de Anglia". Wie durchaus unkritisch er hierbei vorging, sehen wir aus der Tatsache, daß er ganz sinnlos aus seiner Vorlage abschrieb „Compilatio quatuor librorum", während seine Hs, die noch heute den alten Einband des 14. Jahrh.s besitzt, nur zwei Bücher enthält. Die Aufschrift, welche obendrein noch eine innere Unmöglichkeit einschließt, da *Richard* vor *Bonaventura* lehrte und deshalb nicht wohl einen Auszug aus ihm verfassen konnte, ist also völlig belanglos.

Besitzen wir noch den Kommentar *Richards*, der mit jenem de *Odo Rigaldi* die älteste Erklärung der Sentenzen aus der aufblühenden Franziskanerschule sein würde?[3]) Diese Frage ist vorläufig ein reines Problem, dessen Lösung aber nicht aussichtslos ist. Ich stelle deshalb alles zusammen, was zur Auffindung der Werke *Richards* dienen kann. Im Inventar von Assisi ist mehrfach von ihm die Rede: „1^{us} super sentencias magistri fratris *Ricardi de Cornubia* [korrigiert aus Mediavilla] ord. min. sine postibus. Cuius principium est ‚Quia secundum *Hugonem* in prologo libri de sacramentis' — finis vero ‚vivit et regnat Deus per omnia secula seculorum. Amen'. In quo libro omnes quaterni sunt XIII"[4]). An derselben Stelle heißt es: „1^{us} abbreviatus dicti *Riccardi*

---

[1]) Inventario 109. [2]) A. a. O.

[3]) Der von *M. Bierbaum* (Bettelorden und Weltgeistlichkeit an der Universität Paris, Münster i. W., 1920) angeführte Kommentar des *Bertrandus Strabo von Bayonne* existiert tatsächlich nicht mehr. In Cod. 15702 (saec. 13) der Pariser Nationalbibliothek findet sich auf f. 3^r nur das Principium zum Kommentar, nicht der Kommentar selbst: „Super librum sentenciarum Fr. *B. Strabo* de minoribus. Mt. 13 ‚Omnis scriba doctus in regno . . .'" In der gleichen Hs haben wir . .ncipia *Alberts des Großen*, des Fr. *Odo Rooni* de minoribus, des Fr. *Johannes de Monz* de praedicatoribus. — Noch älter ist allerdings der soeben von mir in Cod. 62 des Balliol College zu Oxford aufgefundene Kommentar zu den drei ersten Büchern der Sentenzen. Er ist von einem Oxforder Magister aus dem Franziskanerorden verfaßt, der vor *Richardus* lehrte. Gute Gründe scheinen für *Thomas v. York* zu sprechen.

[4]) Inventario 103.

et lectura super primum. Item allegorii veteris et novi testamenti. Cum postibus. Cuius principium est: ,Cupientes aliquid de penuria etc. Hic liber primaria sui divisione'. Finis vero ,Conservatur et non peribit'. In quo libro omnes quaterni sunt XIII". Auf der folgenden Seite 104 lesen wir: „1^us et 2^us fratris magistri *Riccardi de Cornubia* Anglici ordinis minorum. Cum postibus. Cuius principium est: ,Quia secundum *Hugonem de S. Victore* in libro de sacramentis parte prima duplex est opus creatoris'. Finis vero: ,quibus se non possit exuere. Explicit liber secundus'. In quo libro omnes quaterni sunt XX." S. 109: „Compilacio 4 librorum sentenciarum secundum fratrem magistrum *Riccardum Ruphi* de Anglia ordinis minorum facta Parisius cum postibus, cuius principium est: ,Cupientes etc.' Totali libro premittit Magister prologum. Finis vero ,hoc non est per executionem, sed per notificacionem pnu (?)'. In quo libro omnes quaterni sunt XXIIII"[1]).

Die zuerst genannte Hs ist nach *Alessandri* noch im Besitz der Stadtbibliothek von Assisi. Allerdings ist die Verbesserung des „*Mediavilla*" in „*Cornubia*" so spät — *Alessandri* glaubt, daß sie von der Hand *Sbaraleas* herrühre —, daß dem Zeugnis nur ein sehr bedingter Eigenwert zukommt[2]). Dasselbe erhält seine ganze Kraft aus dem dritten Zeugnis, dessen Träger anscheinend verloren ist. Allerdings ist zu beachten, daß im Vorspruch eine kleine Verschiedenheit obwaltet: Anstatt „in prologo libri de sacramentis" heißt es hier „in libro de sacramentis parte prima". Deutet dies auf ein verschiedenes Werk oder nur auf eine etwas verschiedene Redaktion? Die folgenden Worte „duplex est opus creatoris" dürften zur Klarstellung genügen.

Der an zweiter Stelle genannte „primus abbreviatus super sentencias" stimmt nach *Sbaralea* mit Cod. F 3. 606 (Conv. Soppr.) der Nationalbibliothek zu Florenz überein[3]). Dieser enthält aber den Kommentar des *Jakob von Trisanctis*, der viel später, erst nach *Petrus Johannis Olivi* und *Petrus de Trabibus* lebte. *Richardus Rufus* scheidet demnach aus.

Die „Compilacio 4 librorum sentenciarum" endlich ist in Assisi nicht mehr vorhanden. Vielleicht ist sie identisch mit dem nach einer Mitteilung von Kardinal *Ehrle* vor Jahren im Besitz von *Spithöver*-Rom befindlichen Sentenzenkommentar des *Richardus Rufus*. Ob sie ebenso wie der aus Assisi stammende Lukaskommentar von *Spithöver* dem Kolleg von Quaracchi überlassen

---

[1]) A. a. O. 109. [2]) A. a. O. 103.

[3]) Inventario 198 n. 148. Supplementum ad scriptores trium ordinum S. Francisci, Romae 1806, 379.

wurde, entzieht sich meiner Kenntnis. Ist diese Hs identisch mit Cod. 33 der Stadtbibliothek zu Todi, wie man aus dem Katalog von *Leonij* schließen könnte?[1]) Denn auch die Hs von Todi beginnt „Cupientes aliquid de penuria etc. Premittit hic magister totali libro prologum?“ Möglich ist dies, aber ohne eine Prüfung der Hs läßt sich die Frage nicht entscheiden. Auch *Bonaventura* und ebenso der bereits oben S. 625 erwähnte *Bonaventura* zugeschriebene Kommentar der früheren Assisihandschrift beginnen die Erklärung des Prologs mit den gleichen Worten, wenn auch die Aufeinanderfolge derselben etwas verschieden ist. Bei Untersuchung der Verfasserfrage dürfte die Entscheidung vor allem davon abhängen, ob wir einen Auszug aus *Bonaventura* vor uns haben oder nicht.

Auch bei Cod. G 3. 846 (Conv. Soppr.)[2]) der Nationalbibliothek Florenz könnte man an *Richardus Rufus* denken. Denn die Eingangsworte des ersten Teiles, der 15 Blätter umfaßt, lauten: „Quoniam sicut dicit *Hugo de S. Victore* natura humana ex tribus bonis principalibus“. Die Verschiedenheit erscheint jedoch zu groß, als daß man ein zweites Exemplar des *Richardus* zugeschriebenen Kommentars annehmen könnte. Dagegen scheint dieser Teil nach Form und Zusammensetzung der Zeit vor *Bonaventura* anzugehören. Da er aus Santa Croce stammt und der zweite Teil der Hs den Kommentar des *Bonaventura* zum zweiten Buche enthält[3]), so liegt es nahe, an einen älteren Franziskanerlehrer als Verfasser zu denken. Auf f. 2r finden wir die interessante Rubrik „Incipit liber 1us a peritissimo Parisius exceptatus“. Schon f. 1v stand der Bibliotheksvermerk „Liber Conventus Sancte Crucis Summa peritissimi Parisius super 1m sentenciarum“[4]). Der nicht gerade gewöhnliche Ausdruck exceptata hat hier vielleicht nicht den Sinn von excerptus oder compilatus, sondern wohl eher von dem später viel gebrauchten exceptus, d. h. das Buch ist nach dem Diktat oder Lehrvortrag eines Magister niedergeschrieben, also dasselbe etwa wie ein „Reportatum“.

Rom. Franz Pelster S. J.

---

[1]) *L. Leonii*, Inventario dei codici della Communale di Todi, Todi 1878, 16. [2]) Membr. ff. non numerati 32×23 cm (2 col.) saec. 13.

[3]) Die Hs ist von den Herausgebern versehentlich nicht unter den Bonaventurahss, sondern unter den abbreviationes aufgeführt.

[4]) Dieses „peritissimus“ eröffnet allerdings eine andere Möglichkeit. In der im vorausgehenden Aufsatz über *Bonaventura* mehrfach (z. B. S. 509) erwähnten Hs 434 von Douai kommt auch f. 110v die Frage eines magister P. Peritus oder Paritus vor. Sollte aus ihm durch ein Mißverständnis der magister peritissimus entstanden sein?

Das Entstehungsjahr von Luthers Sermo de indulgentiis pridie Dedicationis. Unter vorstehender Überschrift hat jüngst *K. Bauer* in der Zeitschrift für Kirchengeschichte 43 (1924) 174—179 eine Notiz veröffentlicht, worin er nachzuweisen sucht, daß Luther seine am Tage vor dem Kirchweihfest der Wittenberger Schloßkirche stattgefundene Ablaßpredigt[1]) nicht schon am 31. Oktober 1516, wie heute allgemein angenommen wird, sondern erst am 31. Oktober 1517 gehalten hat. Daß die betreffende Predigt nicht schon 1516 stattgefunden, darf als sicher gelten; unzutreffend ist aber, daß sie am 31. Oktober 1517 gehalten worden ist.

Bauer geht von der Annahme aus, daß das Kirchweihfest der Wittenberger Schloßkirche mit dem Allerheiligenfest zusammenfiel: „Daß mit der Dedicatio das Kirchweihfest der Wittenberger Schloßkirche gemeint, die Predigt also an einem 31. Oktober gehalten worden ist, darf als ein Homologumenon angenommen werden". Dies ist jedoch nicht richtig. Das Kirchweihfest der Wittenberger Schloßkirche muß von dem Allerheiligenfest genau unterschieden werden. In einer zugunsten der Wittenberger Schloßkirche ausgestellten Ablaßbulle vom 31. März 1516 erteilt Leo X. Ablässe für die Feste Allerheiligen, St. Johann Baptist, St. Veit, St. Kilian und das Kirchweihfest[2]). Ganz dieselben Feste werden aufgezählt in einem Ablaßbrief des Kardinallegaten Raimund Peraudi vom 1. Februar 1503[3]). *Kalkoff*, der diesen Brief erwähnt, bemerkt dazu: „Der Tag der Kirchweihe fiel also nicht mit dem Allerheiligenfeste zusammen, wie gewöhnlich angenommen wird". Ganz unabhängig von *Kalkoff* hat dasselbe auch *N. Müller*[4]) hervorgehoben, und zwar unter Berufung auf die Statuta Ecclesiae collegiatae Omnium Sanctorum: „Daraus ist zu ersehen, daß das Allerheiligenfest nicht das Kirchweihfest der Schloßkirche war ... Die dedicatio basilicae wurde nicht am 1. November begangen".

An welchem Tage wurde sie aber begangen? An dem nämlichen Tage, an welchem die von dem Kurfürsten Friedrich dem Weisen neu erbaute Kirche eingeweiht worden war. Nun be-

[1]) Luthers Werke. Weimarer Ausgabe I, 98 f.

[2]) *P. Kalkoff*, Forschungen zu Luthers römischem Prozeß. Rom 1905, 185 (Bibliothek des kgl. Preußischen Instituts in Rom II).

[3]) *P. Kalkoff*, Ablaß u. Reliquienverehrung an der Schloßkirche zu Wittenberg unter Friedrich dem Weisen. Gotha 1907, 9.

[4]) Die Wittenberger Bewegung 1521 und 1522. Leipzig 1911, 24 n. 4. Auch im Archiv für Reformationsgeschichte 6 (1909) 184 n. 4. Schon angeführt bei *Grisar*, Luther I, 267.

richtet der Wittenberger Universitätsprofessor *Christoph Scheurl* in einer 1508 zur Verherrlichung der Schloßkirche gehaltenen Rede, daß diese Kirche von dem Kardinallegaten Raimund Peraudi am 17. Januar 1503 eingeweiht worden ist[1]). Demnach ist das jährliche Kirchweihfest auf den 17. Januar zu verlegen und die von Luther pridie dedicationis gehaltene Predigt muß an einem 16. Januar stattgefunden haben.

Diese Predigt hat aber Luther nicht schon im Januar 1517, sondern erst 1518 gehalten, da er sich darin auf seine am 31. Oktober 1517 veröffentlichten Ablaßthesen bezieht. Bei der Erklärung der festtäglichen Perikope von Zachäus (Luk 19,1 ff) kommt er auf den Ablaß zu sprechen, weil viele, wie er bemerkt, ihn darum ersucht hätten (quia id multi petierunt). Er glaubte indes sich auf ein paar kurze Bemerkungen beschränken zu können, da er an anderer Stelle mehr darüber gesagt habe (pauca dicam, dixi enim de iis alias plura). Läßt man die Predigt am 16. Januar 1517 gehalten sein, so wäre mit der ausführlicheren Behandlung eine Predigt gemeint, die Luther am 27. Juli 1516 gehalten hat[2]). Diese Predigt konnte aber Luther nicht im Auge haben, da er jetzt über den Ablaß sich ganz anders äußert, als er dies im Jahre 1516 getan hatte. Der Ablaß, lehrte er damals, ist eine Nachlassung zeitlicher Strafe, die hier, nachdem sie vom Beichtvater auferlegt worden, oder im Fegfeuer abzubüßen wäre (Remissio est relaxatio poenae temporalis, quam hic ferre cogeretur a sacerdote iniunctam vel in purgatorio residuam solvere). Damit hatte er den Ablaß als Straferlaß anerkannt und zugegeben, daß dieser Erlaß, der ins Jenseits hinübergreife, nicht bloß vor dem Richterstuhl der Kirche, sondern auch vor Gott Geltung habe. Daß damals Luther die überirdische Wirksamkeit des Ablasses noch anerkannt habe, wird auch von *A. W. Dieckhoff*[3]) hervorgehoben: „In der Predigt am 10. Sonntag nach Trin. 1516 hatte Luther noch zugestanden, daß die Strafen der sakramentalen Satisfaktion im Fegfeuer zu leisten seien, soweit sie nicht schon in diesem

---

[1]) Oratio Doctoris Scheurli attingens litterarum prestantiam necnon laudem Ecclesie Collegiate Vittenburgensis. Lipsiae 1509, B3b: „Quam (basilicam) decimo sexto kalendas Februarias anno 1503 una cum altari summo Raymundus Cardinalis, qui sub id tempus pontificium munus in Germania sustinebat, Deo optimo maximo, Marie virgini ac in commune omnibus sanctis consecrans, ipsam . . innumeris decoravit indulgentiis“.

[2]) Weimarer Ausg. I, 65 ff.

[3]) Der Ablaßstreit, Gotha 1886, 44.

Leben geleistet würden, und daß sich somit die Ablässe, welche den Lebenden erteilt werden, insofern auch auf das Purgatorium erstreckten, als sie von den Strafen im Fegfeuer freimachten, welche etwa statt der erlassenen kirchlichen Pönitenzstrafen zu erleiden gewesen wären". In der Kirchweihpredigt dagegen, worauf bereits *Bauer* aufmerksam gemacht hat, „schrumpft die Bedeutung der Ablässe merklich zusammen". Luther will den Ablaß nur noch als eine äußerliche Lösung von der auferlegten Bußstrafe gelten lassen: „Tollunt nihil aliud quam privatae satisfactionis impositiones". In Übereinstimmung hiermit betont Luther in der 5. Ablaßthese, der Papst könne nur die von ihm selbst auferlegten Bußstrafen erlassen (Papa non vult nec potest ullas poenas remittere praeter eas, quas arbitrio vel suo vel canonum imposuit). Von einer überirdischen Wirksamkeit der Ablässe ist demnach jetzt keine Rede mehr.

Wer sich die Mühe geben will, die Kirchweihpredigt und die Ablaßthesen miteinander zu vergleichen, wird finden, daß deren Gedankengänge noch in manchen andern Punkten ganz übereinstimmen. Den von *Bauer* hervorgehobenen Einzelheiten könnten noch weitere beigefügt werden. Man vergleiche z. B. die Thesen 39 und 40 (Difficillimum est etiam doctissimis theologis simul extollere veniarum largitatem et contritionis veritatem coram populo. — Contritionis veritas poenas quaerit et amat, veniarum autem largitas relaxat et odisse facit, saltem occasione) mit folgenden Äußerungen in der Kirchweihpredigt: „Videte itaque, quam periculosa res sit indulgentiarum praedicatio . . . Qua enim facilitate simul et semel possunt praedicari contritio vera et tam facilis largaque indulgentia, cum vera contritio rigidam exactionem cupiat et illa nimis laxet!" Bei dieser Übereinstimmung der Predigt und der Thesen begreift man leicht, wie Luther auf der Kanzel sagen konnte: „Da ich an anderer Stelle ausführlicher über den Ablaß gehandelt habe, kann ich mich jetzt hier kurz fassen".

In seiner Notiz spricht *Bauer* wiederholt von Luthers Ablaßpredigt vom 27. Juli 1516, ohne auch nur mit einer Silbe zu erwähnen, daß man in neuester Zeit die herkömmliche Ansicht über diese Predigt umzustoßen versucht habe. *F. Hermann*[1]) und *G. Krüger*[2]) meinen nämlich, der angebliche Sermon vom 27. Juli 1516 sei gar keine Predigt, sondern ein Traktat, der mit den Ablaßthesen in Verbindung stehe und daher erst im Oktober 1517 niedergeschrieben worden sei. Diese neue Auffassung ist jedoch

[1]) Zeitschrift für Kirchengeschichte 28 (1907) 370 ff.

[2]) Theol. Studien und Kritiken 90 (1917) 507 ff.

nicht haltbar. Es genüge, abgesehen von andern Gründen, daran zu erinnern, daß Luther, wie oben S. 631 gezeigt worden, sich über das Wesen des Ablasses in der Predigt von 1516 ganz anders ausspricht, als in den Thesen von 1517.

München. Dr. Nikolaus Paulus.

Suarez über die Definierbarkeit der leiblichen Himmelfahrt Mariä. In seiner lesenswerten Schrift: „Die leibliche Himmelfahrt Mariä historisch-dogmatisch nach ihrer Definierbarkeit beleuchtet". Regensburg 1921, beruft sich Dr. *Joh. Ernst* wiederholt auf Suarez. So erklärt er gleich im Vorwort: „Unser Standpunkt in der Dogmatisationsfrage ist der der ‚Theologie der Vorzeit', deckt sich mit der sententia communis theologorum, wie sie bis stark in die Neuzeit in Geltung war . . . Wir sind der Meinung, daß die Position, für welche Theologen von dem Range eines *Suarez* . . . eingetreten sind, in ihrem Fundamente noch unerschüttert dasteht". Diese Worte könnten den Eindruck erwecken, als würde *Ernst*, der sich gegen eine Dogmatisierung der Himmelfahrt Mariä ausspricht, in dieser Frage denselben Standpunkt einnehme wie Suarez. Es haben denn auch verschiedene Rezensenten ausdrücklich hervorgehoben, daß der Verfasser sich an *Suarez* anschließe. Im Anschluß an Suarez betont nun freilich *Ernst* mit vollem Recht, daß weder die Heilige Schrift noch die kirchliche Überlieferung solche Zeugnisse darbieten, welche hinreichen, um der Lehre von der Himmelfahrt Mariä die Qualität eines Glaubensartikels zuzusprechen. Suarez schreibt hierüber: „Catharinus contendit esse de fide. Sed revera non est, quia neque est ab Ecclesia definita, nec est testimonium scripturae aut sufficiens traditio, quae infallibilem faciat fidem. Est igitur iam nunc tam recepta haec sententia, ut a nullo pio et catholico possit in dubium revocari, aut sine temeritate negari". (Disputationes in III. partem divi Thomae q. 37, a. 4. Disp. 21, sect. 2, n. 9). Diesen Worten, die von *Ernst* (S. 9. 30. 34) angeführt werden, hat jedoch Suarez eine wichtige Bemerkung beigefügt: „Atque ideo videtur habere eum gradum certitudinis, quem habet alia veritas supra tractata de sanctificatione Virginis in utero matris".

Von der Unbefleckten Empfängnis der allerseligsten Jungfrau handelt Suarez an einer andern Stelle desselben Werkes (In P. III, q. 27, art. 1. Disp. 3, sect. 6). Hier erklärt er: „Dico veritatem hanc, scilicet Virginem esse conceptam sine peccato originali, posse definiri ab Ecclesia, quando id expedire iudicaverit . . . Addi etiam potest exemplum de resurrectione eius, de gloriosa assumptione, et de sanctitate nativitatis eius.

Ex his enim aliqua iam sunt de fide, alia vero sunt fidei proxima, et nullus dubitat, quin tandem possint definiri". Demnach war Suarez der Ansicht, daß die leibliche Himmelfahrt Mariä, ebenso wie die Unbefleckte Empfängnis, von der Kirche definiert werden könne. Er gibt dafür auch einen Grund an: „Ad hanc definitionem satis est, ut aliqua supernaturalis veritas in traditione vel in scriptura implicite contenta sit, ut crescente communi consensu Ecclesiae, per quam saepe Spiritus sanctus traditiones explicat vel scripturam declarat, tandem possit Ecclesia definitionem suam adhibere".

München. Dr. Nikolaus Paulus.

Kleine Mitteilungen. Das „Verbum Domini". In dieser Zeitschrift wurde 45 (1921) 336 auf diese damals neubegründete Monatsschrift des Päpstlichen Bibelinstitutes in Rom verwiesen, welche den Zweck hat, die Kenntnis von Gottes heiligem Worte in den Kreisen des Seelsorgsklerus zu heben. Die inzwischen fast abgeschlossenen 4 ersten Jahrgänge beweisen, wie gut das wichtige Unternehmen seinem hohen Zwecke nachgekommen ist. Ein Teil der Aufsätze schließt sich enge an das Kirchenjahr an und so erhält der Prediger einen weit gediegeneren Stoff, als die meisten Predigtzeitschriften ihm für gewöhnlich bieten. Andere Aufsätze, namentlich die Psalmenerklärungen und Untersuchungen über Paulinische und archäologische Fragen kommen in reicher Weise den Bedürfnissen der Bibelleser nach.

Daß auch der Bibelforscher auf seine Rechnung kommt, beweisen die gewöhnlich den Abschluß der Hefte bildenden Angaben über die neuesten Entdeckungen auf dem Gesamtgebiete der Bibelforschung, z. B. Entdeckungen in Babylon und Ägypten, sowie Neuerscheinungen des Buchmarktes. Zugleich finden wir Mitteilungen über das Bibelinstitut und seine Vorlesungen, über die Bautätigkeit an den Heiligtümern Palästinas, Orientreisen der Mitglieder neben manchem andern, für das wir den Herausgebern recht dankbar sein müssen.

Innsbruck. U. Holzmeister.

Mit Genehmigung des fb. Ordinariates von Brixen u. d. Ordensobern.

Register

zum Jahrgange 1924 (Band XLVIII)

Jeder von einem Mitarbeiter gelieferte und unterzeichnete Beitrag ist im Register unter dessen Namen als Abh(andlung) oder als (Literatur-)Üb(ersicht) oder als R(ezension), als kürzere Anz(eige), Anal(ektenbeitrag) oder als Kleine Mitt(eilung) bezeichnet. Autorennamen sind *kursiv* gedruckt. Die besprochenen Bücher sind sowohl unter dem Schlagworte des Inhaltes als unter dem Namen des Verfassers und des Rezensenten zu finden. Namen nach einem Buchtitel bezeichnen den (die) Verfasser.

Ablässe: Luthers sermo de indulg. 630.
Ägypten, ein neuer Fund aus 456; Papyrus v. Dêr Balyzeh 465.
Alfons v. Lig., Lebensb. v. *Dingskron* u. *Pichler* 471.
Apostelgeschichte, Kommentar d. hl. Ephraem 37. 226. 460. 463.
Archäologie, bibl., v. *E. Kalt*, Anz. 449.
Arbeitsethos 446.
Arendt, G., Privilegium Paulinum, R. 589.
Aristoteles, Weltanschauung, *Brentano* 269.
Assyrisches Reich, d. Ende des 453.
Atheismus—Gottesglauben 152.
Augustinus: Bedeutung für die Gegenwart 603, Erkenntnislehre 265, Gottesbeweis, Leben 263, Neuplatonismus 264, Phänomenologie 268, Wahrheit 264, *Boyer* 264. *Geyser*, *J. Hessen* 266. 603, *Kälin* 265.

Bartmann, B., Dogmatik, Üb. 282. Paulus als Seelsorger, Anz. 302.
Baumstark, A., Werden d. Liturgie, Anz. 602.
Becker, Jos. Bl., Abh. Zur Frage d. Schuldcharakters der Erbsünde 59.
Bibelwissenschaft: s. Testament, Altes u. Neues.
Bibliothek: Prager Kapitel 599, Vaticana 579.
Billerbeck, P. II, s. *Strack* 439.
Bonaventura, Literargeschichtl. Probleme 500.
Borer, J., Harmonia evangeliorum, R. 437.
Boyer, Ch., Christianisme et Néoplatonisme. Üb. 264. L'idée de la Verite de S. *Augustin*, Üb. 264.
Braun, J., Liturgik, Anz. 451. Handlexikon[2], Anz. 601.
Braunsberger, O., Petri Can. epistolae et acta VII. VIII 123. 303.
Brentano, F., *Aristoteles* u. seine Weltanschauung, Üb. 269.
Brevier-Kommentar v. *Kastner*, R. 577.
Burger, Wilh., Handbuch für Unterweisung d. Jugendlichen I-III, R. 128.
Buße, *Galtier* 427; s. Kirchenbuße.

Canisius, s. Petrus.
Christus: Leben, v. *Klug* 434.

Deut 32 374.
Dieckmann, H., Anal. Lehrentscheidungen römisch. Bischöfe nach *Hippolyt* 314. Die Verfassung d. Kirche, Anz. 300.
Dilgskron, Alfons v. L., Anz. 471.
Diekamp, Kathol. Dogmatik II, Üb. 281.
Dogmatik: *Augustinus*, Eucharistie, Glaubensakt, Gottesbegriff, Gottesglaube, Kirchenbuße, Konkurslehre, Lehrent-

scheidungen, Sünde, Erbsünde u. läßliche, Synode v. Toledo, Urkirche. — *Bartmann, Diekamp, Galtier, Grabmann, Landgraf, Muncunill, Pohle, Poschmann, Spáčil, Žigon.*
Döller, J., Die Wahrsagerei im A. T., R. 295.
Donat, J., An. Vom Atheismus zum Gottesglauben 152. R. *Klimke* 99.
Dorsch, E., Abh.: Der ursprüngliche Gottesbegriff in d. Menschheit 337. 473.

Eberharter, A., Wirksamkeit d. altt. Prophetentums, Anz. 448.
Eidologie *Geyser*, Üb. 267.
Einleitung ins N. T. *Gutjahr*, Anz. 300; s. *Schöpfer.*
Eisenhofer, L. Liturgie. R. 595.
Ephraem, Kommentar zur A. G. 37. 226. 460. 463.
Erbsünde, Schuldcharakter 59.
Erkenntnislehre d. *Augustinus* 265, thomistische u. augustinische 265.
Eucharistie, Kniebeuge vor der 154.
Evangelien, s. Mt Lk; Harmonien v. *Bover, Mader* 436.
Evangelium, viereiniges v. *Mader*, R. 436.
Exerzitienliteratur, Anz. 450.
Ezechiel, Die ethischen Anschauungen 299, Komm. v. *Heinisch* 294.

Faßbender, M., Das kommende Geschlecht, Üb. 97.
Feder, A., Ignatius' Erinnerungen 598.
Feldmann-Herkenne, D. hl. Schrift des A. T. R. 111.
Fouqueray, H., Histoire de la Compagnie de Jésus en France III. R. 443.
Franzelin, Bh., Abh.: Der analyt. Charakter des Kausalgesetzes 196. Anal.: Krit. Bemerkungen zu *Hessens* „Augustinus u. seine Bedeutung f. d. Gegenwart" 603.
Fuetscher, L., R. *Geyser, Lehmen-Lennertz, Zimmermann.*
Fugel, G., Gotteswerke u. Menschenwege, R. 572.

Galtier, De Poenitentia, R. 427.
Gatterer, Alois, R. *Reinke* 101.
Gatterer, Mich., R. *Mönnichs* 431, Anz. *Braun* 601, *Kassiepe* 303.
Gemelli, Zwangserscheinungen, Üb. 94.
Gemüt 267.
Gerhardt, Os., Der Stern des Messias, R. 118.
Geschichte d. Philosophie: *Augustinus, Bonaventura*, Richardus Rufus a Cornubia, *Thomas, Klimke.*
Geyser, J., Eidologie 267, Intellekt oder Gemüt? 267, *Augustin* über d. phänomenologische Religionsphilosophie 268, *Schelers* Phänomenologie, R. 425.
Glaube. Analyse des Glaubensaktes 325, Gewißheitsgrund 1, Glaubenszweifel, *Stoeckle* 603; vom Atheismus zum Gottesglauben 152.
Golla, E., Zwischenreise u. Zwischenbrief, R. 437.
Gottesbegriff, der ursprüngliche in der Menschheit 337. 473, -beweis, der Augustinische, *Hessen* 266, -erkenntnis, die unmittelbare 265.
Grabmann, M.: *Scheeben, M. J.*, Natur u. Gnade, Üb. 284; Die Idee des Lebens in d. Theologie d. hl. Thomas 285.
Gutjahr, F. S., Einleitung in d. N. T.², Anz. 300.

Hagen, M.—Knabenbauer, J., Is, Anz. 449.
Hagiographie: *Alphons v. Lig., Bonaventura, Ephraem*, Ignatius L., Klemens Hofb., *Petrus Can., Thomas A.*
Handschriften: Vatican. 579, Prag 599.
Harmonien d. Evangelien v. *Bover* u. *Mader* 436.
Harrasser, G., Exerzitienliteratur 450.
Haeßle, J., Arbeitsethos d. Kirche nach Thomas, R. 446.

Hebräisch, s. *Joüon* 431.
Hegels Trinitätslehre 265.
Heiland der Welt v. *Klug,* R. 434.
Heinen, A., Briefe an einen Landlehrer, Anz. 304.
Heinisch, Paul, Ezechiel, R. 111. Personifikationen u. Hypostasen im A. T. R. 294. Das „Wort" im A. T. u. im alten Orient 294.
Hermeneutica biblica, *Kortleitner F.,* R. 433.
Herzog, P., Die ethischen Anschauung. d. Ezechiel, Anz. 299.
Hessen, Jh., Augustinus vom sel. Leben 263. Augustinische u. thomist. Erkenntnislehre 265. Die unmittelb. Gotteserkenntnis nach Augustinus 265. *Hegels* Trinitätslehre 265. Der Augustinische Gottesbeweis 266. Die Religionsphilosophie des Neukantianismus, Üb. 266. Augustins Bedeutung f. d. Gegenwart 603.
Hippolyt üb. Lehrentscheidungen röm. Bischöfe 314.
Hofbauer, Kl. M., Lebensbild v. *Hofer* 472.
Holzmeister, U., Abh.: Kontrastbild in d. Bibel 533. Rez. *Billerbeck* 439, *Borer* 436, *Fugel* 572, *Gerhardt* 118, *Golla* 437, *Kastner* 577, *Klug* 434, *Kortleitner* 433, *Lagrange* 296, *Lammens* 575, *Lippert* 572, *Mader* 436, Predigten, Neut. 121, *Stählin* 573, *Strack* 439, *Vogels* 569. — Anz. *Bartmann* 302, *Dieckmann* 300, *Gutjahr* 300, Jahrbuch St. Gabriel 129, *Knabenbauer* 598, *Rösch* 301.
Homiletik, s. *Kassiepe, Kolb,* Neutest. Predigten.
Hungerford-Pollen, Babington, R. 125.

Ignatius v. L., Briefe u. Unterweisungen 130, Lebenserinnerungen 598.
Inauen, A., Üb. Augustin u. Augustinismus 261 (*Boyer, Geyser, Hessen, Kälin, Przywara, Wust*) Anz. *Stoeckle* 597.
Intellekt oder Gemüt v. *Geyser* 267.
Isenkrahe u. d. Kausalgesetz 196.
Jahrbuch, St. Gabriel 129.
Jeremias v. *Leimbach,* R. 597.
Jesuiten: *Fouqueray* 443, Ignatius 130, 598. Monumenta hist. S. J. 584. Ribadeneira 584. *Petrus Canisius* 123. 303.
Joannes Evang.: Koptische Handschrift 456.
Joüon, P., Grammaire de l'Hébreu biblique, R. 431, Ruth, R. 568.
Jugendseelsorge, s. *Burger.*
Jungmann, J. A., Anal. Papyrus von Der-Balyzeh 465. — R. *Burger* 128, *Eisenhofer* 595. — Anz. *Baumstark* 602, *Rücker* 600.

Kälin, B., Erkenntnislehre des hl. Augustinus, Üb. 265.
Kalt, E., Biblische Archäologie, Anz. 449.
Karrer, O., Ignatius v. L., Briefe u. Unterweisungen, Anz. 130.
Kassiepe, M., Homiletisch. Handbuch f. Missionen, Anz. 303.
Katechese über 6. u. 9. Gebot, *Mönnichs* 131.
Kausalgesetz, analyt. Charakter des 196.
Kirche, s. *Dieckmann, Haefele, Špáčil.*
Kirchenbuße: *Galtier* 427, *Poschmann* 285.
Kirchengeschichte: *Bonaventura, Luther,* Maria v. England, Nuntiaturberichte, *Ribadeneira, Richard v. Cornubia, Thomas,* Synode v. Toledo, Syrien, Urkirche, *Fouqueray, Lammens, Pollen, Poschmann, Stählin.*
Kirchenrecht: Privilegium Paulinum.
Klemens Hofbauer, Leben von *Hofer* 472.
Klimke, Fr., Historia philosophiae, R. 99.
Klug, J., Der Heiland der Welt, R. 434.
Knabenbauer J.—Zorell, Is Anz. 448. —*Hagen, M.,* Prophetae minores, Anz. 449. —*Merk,* Mt. Anz. 598.

Kneller C. A., Anal. Zur Vulgata Sixtus V. 133. R. *Hungerford-Pollen* 125. **Anz.** Ignatius' **Lebens**erinnerungen 598, *Minges* 452. Kl. Mitt. Ein Breve zur Sixtusvulgata 471.
Kniebeuge vor d. Eucharistie 154.
Kolb, V., Gelegenheitspredigten u. Reden, R. 131.
Kommentare, s. *Billerbeck, Ephräm, Heinisch, Joüon, Kastner, Knabenbauer, Lagrange, Leimbach, Strack, Wiesmann.*
König, W., Zurück zu Thomas v. Aqu., Anz. 600.
Konkurs Gottes 103. 305. 605.
Kontrastbild, biblisches 533.
Kortleitner, F., Hermeneutica bibl., R. 433.
Kramp, Josef, Anal. Kniebeuge vor d. Eucharistie 154.
Kröß, A., R. *Petrus Canisius, —Braunsberger* 123. 302, Codices Vaticani 579, *Fouqueray* 443, Nuntiaturberichte 583, *Ribadeneira* 584. Anz. *Braun* 451, *Dilgskron* 471, *Hofer* 471, *Karrer* 120, *Podlaha* 599, *Vilar* 452.
Krose, A., Kirchliches Handbuch XI, Üb. 97.
Küenberg, M., Anz. Exerzitienliteratur (*Watrigant—G. Harrasser*) 450.
Kugler, Fr., Von Moses bis Paulus, R. 112.
Kunst, Christl., s. *Fugel.*

Lagrange, M.-J., Lc, R. 296.
Lammens, H., La Syrie, R. 575.
Landgraf, A., Läßl. Sünde, R. 107.
Lehmen-Lennerz, Lehrbuch d. Philosophie III[4.5], R. 423.
Lehrentscheidungen römischer Bischöfe n. *Hippolyt*, Anal. 314.
Lehrer, Briefe an einen 304.
Leimbach, Bibl. Volksbücher 12, 13 597.
Lennerz, H., Anal. Die 11. Synode von Toledo (675) authentisch? 322, s. *Lehmen.*
Lexikon, Lit. Handlexikon von *Braun* 601.
Linder, Jos., Abh. Das Lied d. Moses Dt 32 374. Anal. Das Ende des **assyr. Reiches** 453. R. *Döller* 295, *Heinisch* 111. 294, *Joüon* 431. 568, *Kugler* 112, *Schöpfer* 291, *Wiesmann* 111, Anz. *Eberharter* 448, *Kalt* 449, *Knabenbauer* 449, *Leimbach* 597.
Lippert, P., Gotteswerke u. Menschenwege, R. 572.
Litteratur, griechisch-christl. 573.
Liturgik: Brevierkommentar, Jakobosanaphora, Kniebeuge, Lexikon, Papyrus v. DêrBalyzeh, *Baumstark, Braun, Eisenhofer, Kastner.*
Lk-Kommentar v. *Lagrange* 296.
Lohn, Gerechter v. *Muhler*, 586.
Luther, Serimo de indulgentiis pridie Dedicationis 630.

Mader, J., Viereiniges Evangelium, R. 436.
Maria v. England 125.
Mariä Himmelfahrt 634.
Mélanges Thomistes, R. 430.
Merk, Aug., Abh. Der neuentdeckte AG-Kommentar des hl. Ephraem 37. 226. Anal. Ein neuer Fund aus Ägypten 456, Ephraem und die AG 460. 463.
Metaphysik, die Auferstehung der v. *Wust* 261.
Midrasch, s. Talmud.
Minges, Parth., Väterzitate bei d. Scholastikern, Anz. 452.
Missionswissensch.: Syrien.
Mönnichs, Th., Katechese über d. 6. Gebot, Anz. 131.
Monumenta historica S. J. 584.
Moses, das Lied des, Dt 32, Abh. 374.
Moraltheologie: Üb. 93, *Faßbender, Gemelli, Haeßle, Krose, Muckermann, Müller, Muncker, Mutz, Siertz, Stoeckle.*
Mt-Kommentar. *Knabenbauer-Merk*, Anz. 598.
Mt 2: 118.
Muckermann, Herm., Kind und Volk; Familie, Üb. 96. 97.
Muhler, E., Gerechter Lohn, R. 586.
Müller, E., Seipel-Ujčič, Moraltheologie, Üb. 93.
Muncker, Th., Der physische Zwang, Üb. 94.

Muncunill, J., De Deo Creatore et de Novissimis. Üb. 283.
Mutz, F., Verwaltung d. Sakr. Üb. 94.

Nationalökonomie, *H. Pesch* IV. V. 590.
Naturwissenschaft u. Religion 101.
Neukantianismus, Religionsphilosophie v. *Hessen* 266.
Neuplatonismus bei *Augustin* 264.
Nuntiaturberichte Prag 1589—92 583.

Päpste, Lehrentscheidungen nach *Hippolyt* 314.
Patristik s. *Augustinus, Ephräm*, Litteratur, griech.-christliche, *Stählin*.
Paulus, Ap., Chronologie 112, Privilegium Paulinum 589, Seelsorger 302, Zwischenreise u. Zwischenbrief 437, *Arendt, Bartmann, Golla, Kugler*.
Paulus, Nikolaus, Anal. Luthers Sermo de ind. prid. ded. 630. *Suarez* u. Mariä Himmelf. 633.
Pelster, Fr., Abh, Literargesch. Probleme zu Bonaventura 500. Anal. Zu *Richardus Rufus* a Cornubia 625.
Pesch, H., Nationalökonomie IV. V. R. 590.
Petrus Canis., Epistulae VII R. 123. VIII Anz. 303.
Pfistermeister, Karl, Ausgewählte Reden, R. *Kolb* 131.
Phaenomenologie 425.
Philosophie: Arbeit, Augustinismus, Dasein Gottes, *Isenkrahe*, Kausalitätsprinzip, Phänomenologie, *Boyer, Geyser, Haeßle, Hessen, Kälin, Lehmen, Lennertz, Przywara, Reinke. Wust, Zimmermann.*
Pichler, A., Alfons v. L., Anz. 471.
Podlaha über Prager Handschriften 599.
Pohle, J., Dogmatik I. II, Üb. 282.
Pollen, J., Hungerford, Mary Queen and Babington Plot, R. 125.
Poschmann, Bernh., Kirchenbuße bei *Augustin*, R. 285.

Prag: Nuntiaturberichte 583. Handschriften-Katalog 599.
Predigten, neutest. 4—8, R. 124. s. *Kassiepe, Kolb.*
Privileg. Paulinum v. *Arendt* 589.
Propheten, Wirksamkeit v. *Eberharter* 448, Isaias u. die Kleinen Proph. 448.
Przywara, Erich, Religionsbegründung *M. Schelers*, Üb. 272. Gottgeheimnis d. Welt, Üb. 274.
Psychologie s. Glaubenszweifel, Seelenleben, *Stoeckle, Siertz.*

***Reinke**, J.*, Naturwissenschaft u. Weltanschauung, R. 101.
Religionsbegründung und *Max Scheler*, v. *Przywara*, Üb. 272.
Ribadeneira, P., Monumenta 584.
Richardus Rufus a Carnubia 625.
Rösch, N. T.[2] Anz. 301.
Rücker, A., Syr. Jakobosanaphora, Anz. 600.
Ruth, Kommentar v. *Joüon* 568.

Sakramente, Bedeutung d. Formel: „salva ipsorum substantia“ 161, Verwaltung v. *Mutz* 94, s. Buße, Eucharistie, Taufe.
Scheeben - Grabmann, Natur u. Gnade, Üb. 284.
Scheler, Max, 425, vgl. Augustinismus.
Schmitt, A., Üb. Moraltheologie (*Faßbender, Krose, E. Müller, Müncher, Muckermann, Mutz, Siertz*) R. *Haeßle*. Anz. *Heinen*.
Scholastik: Auffassung von d. läßl. Sünde 107; s. *Bonaventura, Richardus* R. a Cornubia. *Thomas.*
Schöpfer, Aem., Geschichte des A.T.[6] Rez. 291.
Schöpfung, *Muncunill* 283.
Schweizer, J., Nuntiaturberichte, R. 583.
Seipel, s. *Müller E.*
Sixtus V, Vulgata Sixt. 133. 471.
Siertz, Rh., Seelenleben, Üb. 95.
Soiron, Th., Neut. Pred., R. 121.
Spáčil, Th., Conceptus de ecclesia Orientis separati, Üb. 280.
Stählin, O., Altchristl. griech. Litteratur, R. 573.
Stern d. Weisen: *Gerhardt* 118.

Stockums, W., Los ungetaufter Kinder, R. 566.
Stoeckle, Psychologie d. Glaubenszweifel, Anz. 597.
Strack-Billerbeck, P., Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch II, R. 439.
Straub, A., Anal. Zu meinem Werke: „De analysi fidei" 325.
Stufler, Joh., Abh. Gewißheitsgrund d. Glaubens 1: Der erste Art. der Quaest. disp. de caritate 407. Anal. Zu Kritiken mein. Werkes: Doctrina S. Thomae de Deo operante 305. 610. Üb. Apologetik u. Dogmatik 279 (*Bartmann, Diekamp, Grabmann, Muncunill, Pohle, Špačil, Szydelski*). R. *Galtier* 427, *Landgraf* 107, Mélanges Thomistes 430, *Poschmann* 285, *Stockums* 566, *Žigon* 103.
Suarez, Maria Himmelfahrt 633.
Substantia 161.
Sünde: Erbsünde 59. läßliche 107.
Synode v. Toledo 11. 322.
Syrische Gesch. 575, Liturgie 600.
Szydelski, St., Prolegomena in Theologiam, Üb. 280.

Talmud-Kommentar aus T. u. Midrasch zum N. T. II 439.
Taufe: ungetaufte Kinder 566.
Testament, Altes: Archäologie, Assyrien, Chronologie, Ez, Hermeneutik, Is, Kontrastbild, Kleine Propheten, Lied d. Moses, Sprüche, Vulgata, *Döller, Eberharter, Feldmann, Fugel, Heinisch, Herzog, Joüon, Kalt, Knabenbauer, Kugler, Leimbach, Schöpfer, Wiesmann.*
Testament, Neues: Einleitung, Harmonie, Hermeneutik, Kontrastbild, Lk, Mt, Paulus Predigten, Neut., Stern d. Weisen, Talmud, Textkritik, Urkirche, Zwischenreise, *Bartmann, Billerbeck, Borer, Dieckmann, Fugel, Gerhardt, Golla, Gutjahr, Klug, Knabenbauer, Lagrange, Mader, Strack, Vogels.*
Textkritik, neut., *Vogels* 569.
Theologie: Einleitung 280.
Thomas v. Aquin, Der erste Artikel der Quaestio disp. de caritate . . . 407. Wirken Gottes 305. 605. Zurück zu Thomas 600. *Grabmann, König*, Mélanges Thomistes, *Žigon*.
Toledo, Die 11. Synode von T., authentisch? Anal. 322.
Tridentinum, Bedeutung d. „salva illorum substantia" 161.
Trinitätslehre *Hegels* 265.

Übersetzung d. N. T. v. *Rösch* 301.
Ujčič, s. *Müller E.*
Umberg, J. B., Abh. Die Bedeutung des trident. „salva illorum substantia" 161.
Urkirche, Verfassung der, v. *Dieckmann*, Anz. 300.

Väterzitate bei d. Scholastikern v. *Minges* 452.
Vaticana bibliotheca: Handschriften 579.
Verbum Domini 634.
Vilar, J., J. Pons i Mansena 452.
Vogels, H. J., Neut. Textkritik, R. 569.
Vulgata Sixtina 133. 471.

Wahrsagerei im A. T., *Döller* 295.
Watrigant, H., Exerzitienliteratur, Anz. 450.
Wiesmann, Herm., Das Buch d. Sprüche, R. 112.
Wust, Peter, Die Auferstehung der Metaphysik, Üb. 261.

Zeitfragen, biblische IX 2.3 R. 294.
Žigon, Franc., Divus Thomas de concursu divino, R. 103.
Zitate bei d. Scholastikern 452.
Zimmermann, O., Das Dasein Gottes II-IV, R. 423.
Zorell F.-Knabenbauer, Kl. Propheten 449.
Zwangserscheinungen, v. *Gemelli-Muncker*, Üb. 437.
Zweifel im Glauben 597.
Zwischenreise u. Zwischenbrief, *Golla* 437.

Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für kath. Theologie“

Nr. 178 1924. Innsbruck, 8. Febr. 1924

Bei der Redaktion*) sind seit 20. Oktober 1923 eingelaufen:

Au service de Jésus Prêtre, Notes intimes tirées des écrits de Mère Louise Marguerite Claret de la Touche. I. Les Voies de Dieu. 8° (300 S.) Turin-Rome, 1923, Marietti. L 5.50.

Bardenhewer, Otto, Geschichte der altkirchlichen Literatur. IV: Das fünfte Jahrhundert mit Einschluß der syrischen Literatur des 4. Jahrh.s. 1. u. 2. Aufl. Freiburg, 1924, Herder. (X, 673 S.) gr. 8°. Gr. M 15.—, geb. M 17.50.

— — Sonderabdruck der Nachträge u. Ergänzungen aus der 2. Aufl. des III. Bandes. 16 S. Gr. M 0.50.

Baumstark, Dr. Anton, s. Ecclesia orans.

Bender, Dr. jur. Julius, Der Untergang der Welt. 8° (371 S.) Hildesheim, Borgmeyer. Gr. M 4.—.

Boeckl, Dr. Carl, Die Eucharistielehre der Deutschen Mystiker des Mittelalters. 8° (XXIV u. 136 S.) München 1923, H. Schrödl. Gr. M 3.50.

Bover, Jos. S. J., Evangeliorum concordia. Matriti, 1921. (XI, 322 S.) kl. 8°.

Braunsberger, Otto S. J., Beati Petri Canisii S. J. Epistulae et Acta VIII. 1581—1597. 8° (LXXI u. 989 S.) Freiburg 1923, Herder Gr. M 50.—, geb. M 55.—.

Caeremoniale Episcoporum, Editio Quarta Taurinensis. 8° (X u. 305 p.) Taurini-Romae 1924, Marietti. Lire 17.—.

Calderini, Aristide, s. Publicazioni.

Caritas. Zeitschrift für christliche Wohlfahrtspflege und Fürsorge. Herausg. Caritasverband f. d. Erzdiözese Wien. Jährlich 6 Hefte. K 3000.—.

Cathrein, Viktor S. J., Moralphilosophie. 6. Aufl. 8° 2 Bände I. (XVI u. 638 S.); II. (XII u. 798 S.) Leipzig 1924, Vier Quellen-Verlag. zus. Gr. M 32.—, geb. M 36.—.

Chedini, Giuseppe, s. Publicazioni.

Cocchi, Guidus S. C. M., Commentarium in Codicem Juris Canonici ad usum scholarum. Liber III. De Rebus (Pars II. De locis et temporibus sacris. Pars III. De cultu divino). 8° (X u. 259 p.) Taurini-Romae 1924, Marietti. L 9.—.

Cordovani, Mariano, s. Publicazioni.

*) Da es der Redaktion nicht möglich ist, *alle* eingesendeten Schriften in den Rezensionen oder Anzeigen nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. *Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.*

Corsi, Alessandro, s. Publicazioni.

Czermak. W., s. Supplementa Africana.

Eberharter, Dr. Andreas, Die soziale und politische Wirksamkeit des alttestamentlichen Prophetentums. gr. 8° (X u. 158 S.) Salzburg 1924, Kath. Vereinsbuchhandlung. K 30.000.—.

Ecclesia orans. Herausg. v. Abt *Ildefons Herwegen.* Freiburg, Herder. 12°. X: *Baumstark,* Dr. *Anton,* Vom geschichtlichen Werden der Liturgie. 1.–5. Aufl. (XIV u. 160 S.). 1923. Gr. M 2.—. XI: *Rosenberg,* Dr. *Hans,* Die Hymnen des Breviers in Urform und neuen deutschen Nachdichtungen 1.–4. Aufl. (XVI u. 226 S.). 1923. Gr. M 3.—.

Gottes Werkleute. Brief 8 u. 9. Verlag: Deutsches Quickbornhaus, Burg Rothenfels a. M. Gr. à M 0.20.

Grabinski, Bruno, Wunder, Stigmatisation und Besessenheit in der Gegenwart. 8° (348 S.) Hildesheim 1923, Borgmeyer. Gr. M 5.—, geb. M 6.50.

Grabmann, Dr. Martin, Hilfsmittel des Thomasstudiums aus alter Zeit. Sonder-Abdruck aus: Divus Thomas, III. Serie, 1. Jahrg. 8° (67 S.) Freiburg (Schweiz) 1923, St. Paulus-Druckerei.

Grisar, Hartmann S. J., s. Luther-Studien.

Guardini, Romano, Von heiligen Zeichen. H. 2. Deutsches Quickbornhaus. Burg Rothenfels a. M., 1923.

Gutjahr, Dr. F. S., Einleitung zu den hl. Schriften des Neuen Testamentes. 6. u. 7. Aufl. 8° (XI u. 392 S.) Graz 1923, „Styria". K 56.000.

Heege, Franz S. J., s. Luther-Studien.

Heiler, Friedrich, Sâdhu Sundar Singh. Ein Apostel des Ostens und Westens. (Aus der Welt christlicher Frömmigkeit. 234 S.) 8° München 1924, Ernst Reinhardt. M 3.60.

Heinz, Paulus, Das heutige Deutschland und seine herrliche Zukunft. 8° (95 S.) Hildesheim 1923, Borgmeyer. Gr. M 1.—.

Höpfl, Hildebr. O. S. B., Tractatus de Inspiratione Sacrae Scripturae et compendium Hermeneuticae biblicae catholicae. 8° (282 S.) Romae 1923, Spithoever.

Hoschander, Jacob, Thee book of Esther in the light of history. 8° (IX u. 318 S.) Philadelphia 1923, Dropsie College.

Iglesias, P. Antonius O. F. M., Brevis Commentarius in facultates, quas Sacra Congregatio de Propaganda Fide dare solet missionariis. 8° (145 p.) Taurini-Romae 1924, Marietti. L 6.50.

Jugendpflege. Kath. Monatsschrift z. Pflege der schulentlassenen Jugend. Verlag Leohaus, München, Pestalozzistr. 1.

Kinderfreund, Seraphischer. Organ des Seraphischen Liebeswerkes für Österreich, Linz.

Kreitmeier, Josef S. J., Beuroner Kunst. Eine Ausdrucksform der christlichen Mystik. 4. u. 5. Aufl. gr. 8° (XVIII u. 132 S.) Freiburg 1923, Herder. Gr. M 4.50.

Luther-Studien, herausg. v. *Hartmann Grisar S. J.* Freiburg, Herder. 8° Heft 5 u. 6. Luthers Kampfbilder, v. *Hartmann Grisar S. J.*

u. *Franz Heege S. J.* III. Der Bilderkampf in den Schriften 1523—1545 (XI u. 72 S.) Gr. M 2.50. IV. Die „Abbildung des Papsttums" und andere Kampfbilder in Flugblättern 1538—1545 (XI u. 153 S.) Gr. M 4.90.

Metzler, Dr. Franz Gebh., Das katholische Bildungsideal der weiblichen Jugend. 8° (104 S.) Wien 1924, „Öst. Pädag. Warte". K 18.000, geb. K 25.000.

Mumbauer, s. Taurisano.

Neumair, Josef, Weihnachtsspiel, 2. Aufl. 8° (67 S.) Innsbruck 1923, Tyrolia.

Olgiati, Francesco, s. Publicazioni.

Parsch, Dr. Pius, Aus Brevier u. Meßbuch. Liturgische Perlen für das Volk. I.: Der Gottesdienst der hl. Nacht. 8° (93 S.). — V.: Das kirchliche Morgen- u. Nachtgebet. 8° (70 S.). Regensburg 1923, Kösel & Pustet. I. Gr. M 1.—, geb. M 1.20 u. M 1.70. V. Gr. M 0.75, geb. M 0.95 u. M 1.50.

— — Klosterneuburger Liturgie-Kalender für das Kirchenjahr 1924 (mit deutschem Direktorium für die Gesamtkirche). (106 S.) 8°. Klosterneuburg, Bittmann. K 8000.—.

Publicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore. Milano, Società editrice „Vita e Pensiero". 8°. Serie prima: Scienze filosofiche. I/1: *Olgiati Francesco,* L'anima di San Tommaso. (149 p.) L 8.—. I/2: *Cordovani Mariano,* Rivelazione e filosofia. (128 p.) L 7.—. I/3: *Zamboni Giuseppe,* La gnoseologia dell' atto come fondamento dello filosofia dell' essere. (159 p.) L 8.—.

— — Serie terza: Scienze sociali. I/1: *Calderini Aristide,* La composizione della famiglia secondo le schede di censimento dell' Egitto romano (61 p.) L 5.—. I/2: *Corsi Aless.,* L'applicazione dei principi evangelici nei rapporti internazionali. (40 p.) L 4.—.

— —. Serie quarta: Scienze filologiche. I/1: *Chedini Gius.,* Lettere cristiane nei papiri greci del III e IV secolo. 16° (376 p.) L 18.—.

Rademacher, Dr. Arnold, Vernünftiger Glaube. Altes und Neues zu religiösen Zeitfragen. gr. 8° (VIII u. 224 S.) Freiburg 1923, Herder. Gr. geb. M 3.60.

Reinke, Dr. Joh., Naturwissenschaft — Weltanschauung — Religion. Bausteine für eine natürliche Grundlegung des Gottesglaubens. 8° (VIII u. 172 S.) Freiburg 1923, Herder. Gr. M 3.20.

Rösch, Dr. Konstantin O. M. Cap., Das Neue Testament, übersetzt u. erläutert. kl. 8° (V u. 593 S.) Paderborn 1924, Schöningh. Gr. M 6.—.

Rosenberg, Dr. Hans, s. Ecclesia orans.

Schilling, Dr. Otto, Die Staats- u. Soziallehre des hl. Thomas v. A. [Görres-Gesellschaft. Veröffentl. d. Sektion f. Rechts- u. Sozialwissenschaft. H. 41] 8° (X u. 285 S.) Paderborn 1923, Schöningh. Gr. M 6.—.

Schmidt, Dr. P. Expeditus O. F. M., Faust. Goethes Menschheitsdichtung in ihrem Zusammenklange mit uralten Sagenstimmen und im Zusammenhange ihres gedanklichen Aufbaues dargelegt. Sammlung Kösel, Bd. 100. 8° (VI u. 202 S.) Kempten 1923, Kösel & Pustet. Gr. M 1.60.

Schneider, Artur, Die Erkenntnislehre des Joh. Eriugena. 1. u. 2. Teil [Schriften d. Straßburger Wissenschaftlichen Gesellschaft in Heidelberg. Neue Folge H. 3 u. 7] (VIII u. 128 S.) Berlin u. Leipzig 1921 u. 1923, Vereinigung Wissenschaftlicher Verleger Walter de Gruyter & Co.

Seling, Renata, Das Lied der Orchideen. Die Geschichte einer ruhlosen Seele. 8° (VIII u. 124 S.) Freiburg 1923, Herder. Gr. M 1.90.

Spáčil, F., La Teologia di S. Anastasio Sinaita (Estratto del Bessarione, Rivista di Studi orientali). 8° (54 p.) Roma, Istituto Pio IX, 1923.

Stockums, Dr. Wilh., Das Los der ohne die Taufe sterbenden Kinder. Ein Beitrag zur Heilslehre. gr. 8° (VIII u. 204 S.) Freiburg 1923, Herder. Gr. M 2.—.

Studien, Biblische. Herausg. von *J. Göttsberger* und *J. Sickenberger*. Freiburg, Herder. 8°. XXI, 1. Heft: *Richen, Laurenz*, Die Wiedergabe biblischer Ereignisse in den Gesichten der Anna Katharina Emmerich. (16 S.) 1923. Gr. M 1.20.

Supplementa Africana. Monographische Beifolgen der „Bibliotheca Africana". Herausgeg. v. *Albert Drexel*. 1. *Wilh. Czermak*, Zur Sprache der Ewe-Neger. (Ein Beitrag zur Seelenkunde.) Kommissions-Verlag Fel. Rauch, Innsbruck 1924. (40 S.) gr. 8°. Schweizer Fr. 2.—.

Taurisano-Mumbauer, Aus dem Liliengarten der hl. Katharina von Siena. 12° (XX u. 160 S.) Freiburg 1923, Herder. G. M 3.10.

Warte, Österreichische Pädagogische. Herausg. v. Kathol. Lehrerbund für Österrich. Wien XVIII, Semperstr. 45. Jährlich 12 Hefte. Für das Halbjahr K 4000.—.

Wittmann, Dr. Michael, Ethik. Philosophische Handbibliothek VII. 8° (X u. 398 S.) Kempten 1923, Kösel-Pustet. Gr. M 8.20, geb. M 10.—.

Zach, Franz, Modernes oder christlich-germanisches Kulturideal? Ein Wegweiser zum Verständnis der Gegenwart. 8° (XV u. 408 S.) Klagenfurt 1923, Merkel. K 55.000.

Zamboni, Giuseppe, s. Publicazioni.

Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für kath. Theologie"

Nr. 179 **1924.** Innsbruck, 16. April 1924

Bei der Redaktion*) sind seit 8. Februar 1924 eingelaufen:

Abhandlungen, Alttestamentliche, hrsg. von Dr. *J. Nickel*. Münster, Aschendorff, 1923. IX/1. *Dürr*, Dr. *Lorenz*, Die Stellung des Propheten Ezechiel in der israelitisch-jüdischen Apokalyptik. 179 S. M 6.10. 8°.

Acta Conciliorum Oecumenicorum iussu Societatis Argentoracensis ed. *Eduardus Schwartz*. Tom. I: Concilium Universale Ephesinum. Vol. I, Pars Prior, Fasc. I—II. 4° (144 S.) Berlin u. Leipzig 1924, Walter de Gruyter & Co. M 11.—.

Bihlmeyer, s. Sonntagsmeßbuch.

Bofinger, Dr. Arthur, Die Diätbehandlung der Zuckerkrankheit. (55 S.) Bad Mergentheim, Kling.

Bulletin Thomiste. Organe de la Société Thomiste. Président: P. *Mandonnet O. Pr.* 1924. I, 1.

Diel, Ernestus, Inscriptiones latinae christianae veteres. Lex. 8°. Fasc. 1. (80 S.) Berlin 1924, Weidmann.

Eisenhofer, Dr. Ludwig, Katholische Liturgik. (Herders Theologische Grundrisse) 12° (XII u. 322 S.) Freiburg 1924, Herder. M 3.60, geb. M 4.80.

Forbes, F. A., Pius X. Ein Lebensbild. Deutsche Bearbeitung. 8° (XII u. 178 S.) Freiburg 1923, Herder. M 3.50.

Gemelli, Augustinus O. F. M., Non moechaberis. Disquisitiones medicae in usum confessariorum. Ed. 6ª (XX, 312 p.) Milano, „Vita e Pensiero". L 12.—.

— — Nuovi orizzonti della psicologia sperimentale. 2 ed. 16° (XIV e 387 p.) Milano, „Vita e Pensiero". L 18.—.

Göller, Dr. Emil, Kirchengeschichtliche Probleme des Renaissancezeitalters. kl. 8° (30 S.) Freiburg 1924, Herder. M 1.20.

Grabmann, Martin, Das Seelenleben des hl. Thomas von Aquin. (Der katholische Gedanke, VIII. Bd.) (118 S.) München, Theatiner-Verlag. M 1.50, kart. M 2.—.

Gratry, a cura die A. Marrucchi. („Il pensiero cristiano" n. 4) 16° (384 p.) Milano, „Vita e Pensiero". L 10.—.

Grivec, Franc., Cerkev (Bogoslovna Akademija v Ljubljani. knjiga V. 8° (IV u. 320 S.) Ljubljana 1924, Natisnila Jugoslovanska tiskarna.

Guardini, Romano, Liturgische Bildung I. (92 S.) Deutsches Quickbornhaus, Burg Rothenfels am Main, 1923. M 3.60.

Heidet, s. *Rieß*.

---

*) Da es der Redaktion nicht möglich ist, *alle* eingesendeten Schriften in den Rezensionen oder Anzeigen nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. *Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.*

Hilling, Dr. Nikolaus, Das Personenrecht des Codex Juris Canonici 8° (IX u. 271 S.) Paderborn 1924, Schöningh. M 4.80.

Johner, P. Dom. O. S. B., Der gregorianische Choral. (Musikalische Volksbücher, hg. v. *Adolf Spemann.*) kl. 8° (184 S.) Stuttgart 1924, Engelhorns Nachf. M 3.50.

Jugendpflege. Kath. Monatsschrift z. Pflege der schulentlassenen Jugend. Verlag Leohaus, München, Pestalozzistr. 1.

Kälin, Dr. Bernard O. S. B., Die Erkenntnislehre des hl. Augustinus. (Beilage zum Jahresbericht der kantonalen Lehranstalt Sarnen 1920/21) gr. 8° gr. 8° (85 S.). Sarnen 1921, Ehrli.

Kelly-Geniesse, Efficax antidotum ad matrimonia mixta praecavenda. 8° (75 p.) Romae 1923, Pustet. L 1.65.

Keusch, Karl C. Ss R., Die Aszetik des hl. *Alfons Maria Liguori* im Lichte der Lehre vom geistlichen Leben in alter und neuer Zeit. (Studia Friburgensia) 8° (XXXIX u. 417 S.) Freiburg, Schweiz 1924 (Paderborn, Bonif.-Druckerei).

Knabenbauer, Jos. S. J., Commentarius in Isaiam Prophetam. Ed 2ª cur. *Fr. Zorell S. J.* 8° (Cursus Script. sacrae) 2 tomi (VIII, 686. 560 p.) Parisiis 1923, Lethielleux. Fr 45.—.

Laub, Alfred, Kraftquellen, Gebet- u. Betrachtungsbuch für nervöse Seelen. (318 S.) Luzern, Räber.

Lehmen—Lennerz, S. J., Lehrbuch der Philosophie. III. Theodicee. 4. u. 5. Aufl. 8° (XII u. 256 S.) Freiburg 1923, Herder. M 4.20, geb. M 6.—.

Lennerz, S. J., s. Lehmen—Lennerz.

Leschnik, Dr. Joh., Das innerliche Leben. Gedanken u. Erwägungen. kl. 12° (VIII u. 134 S.) Freiburg 1923, Herder. M 2.10.

Manser, Anselm O. S. B., Der heilige Kreuzweg in Bildern von Fra Angelico und anderen alten Meistern mit liturgischem Text. München 1924, Theatiner-Verlag. M 1.20.

Maréchal, Joseph S. J., Études sur la Psychologie des Mystiques I. (Museum Lessianum — Section Philosophique) 8° (VIII u. 266 p.) Bruges-Paris 1924, Beyaert-Alcan. Fr 12.50.

Marrucchi, s. *Gratry.*

Metzler, Dr. Franz Gebh., Erziehe zur Wahrhaftigkeit (Monographien d. kath. Moralpädagogik). Innsbruck, Tyrolia, 1924. 288 S. 8°.

Meyenberg, A., Leben Jesu-Werk I. Bd. gr. 8° (X u. 724 S.) Luzern 1922, Räber. Fr 20.—.

Minges, P. Parthenius O. F. M., Über Väterzitate bei den Scholastikern. (19 S.) Regensburg 1923, Kösel-Pustet. M 0.30.

— — s. Oesterreicher.

Mörzinger, Joh., Das Blumenreich im Dienst der Gottesmutter. 32 Mai-Vorträge. 3. Auflage 8° (202 S.) Wien 1924, Mayer. K 26.000 — M 2.—.

Österreicher, Konrad, Sehr anmutige Materie über das Leiden Christi. Neu hrsg. v. P. *Parth. Minges O. F. M.* (32 S.) Regensburg 1923, Kösel-Pustet. M 0.50.

Olgiati, Franc., Primi lineamenti di pedagogia cristiana. (191 pg.) Milano 1924, „Vita e Pensiero". L 7.—.

Panfoeder, Chrysost. O. S. B., Christus unser Liturge (Liturgia I. 1. Bd.) (104 S.) Mainz 1924, Grünewald. M 4.20.

Pesch, Heinrich S. J., Lehrbuch der Nationalökonomie. V. Bd. 1. u. 2. Aufl. gr. 8° (XVII u. 824 S.) Freiburg 1923, Herder. M 20. , geb. M 22.—.

Przywara, Erich S. J., Religionsbegründung *Max Scheler—J. H. Newman*. 8° (XVI u. 298 S.) Freiburg 1923, Herder. M 7.20.

Renz, Dr. Oskar, Die Spendung der Nottaufe. (Ausgewählte Moralfragen hsg. v. Dr. *Oskar Renz*.) (14 S.) Luzern 1924, Räber.

Rieß, Dr. Ric. de, Atlas Scripturae Sacrae. Ed. 3. recognita et emendata labore et studio *Ludov. Heidet*. 4° (VIII u. 39 S.) Friburgi Brisg. 1924, Herder. Geb. M 16.—.

Schäfer, Dr. Jakob, Das heilige Evangelium Jesu Christi nach Markus, Lukas, Johannes. Übersetzt u. erklärt. kl. 8° (74, 109, 115 S.) Steyl, Missionsdruckerei.

Schöpfer, Dr. Aemilian, Geschichte des Alten Testaments. Zweiter Halbband. 6. Aufl. gr. 8° (XV u. S. 337—752). München 1923, Natur u. Kultur. M 10.—.

Schott, s. Sonntagsmeßbuch.

Schwartz, s. Acta Conciliorum Oecumenicorum.

Sonntagsmeßbuch, Römisches, lateinisch u. deutsch. Im Anschluß an das Meßbuch von *Anselm Schott O. S. B.* hg. v. *Pius Bihlmeyer O. S. B.* 1.—20. Tausend. kl. 12° (XVI u. 560 S.) Freiburg 1924, Herder. M 5.—.

Stählin, Otto, Die altchristliche griechische Literatur. Sonder-Abdruck aus *W. v. Christs* Geschichte der griechischen Literatur. II/2. 6. Aufl. (V u. S. 1105—1492). München 1924, Beck.

Steinmetzer, Dr. Franz X., Jesus und wir Arier. 8° (48 S.) Prag 1924, Kommissionsverlag Bayands Nachf. Krummau. ö. K 12.000.

Strack-Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. II: Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte. 8° (VIII u. 867 S.) München 1924, Beck. M 20.—, geb. M 24.— u. 28.—,

Warte, Österreichische Pädagogische. Herausg. v. Kathol. Lehrerbund für Österrich. Wien XVIII, Semperstr. 45. Jährlich 12 Hefte. Jährlich K 25.000.—.

Wissen und Glauben. Magazin für volkstümliche Apologetik. Monatsschrift zur Pflege der katholischen Weltanschauung. Hrsg. von *Franz X. Fischer*. XXI. Jhg. 1924. H. 1 u. 2. Mergentheim, Ohlinger. Jährlich M 5.60.

Wolfschläger-Koch, St. Augustini Confessiones. Erläuterungen. (Aschendorffs Sammlung lat. u. griech. Klassiker). kl. 8° (84 S.) Münster 1924, Aschendorff. M 0.70.

Zacchi, Angelo O. P., Il miracolo. kl. 8° (XVI e 652 p.). Milano, „Vita e Pensiero“. L 20.—.

Zorell, s. *Knabenbaner*.

HERDERS
STANDARDWERKE

Neuerscheinungen:

Geschichte der altkirchlichen Literatur
Von Dr. *Otto Bardenhewer*. 6 Bände. Bisher Band I—IV. IV. Band: **Das 5. Jahrhundert mit Einschluss der syrischen Literatur des 4. Jahrhunderts.** 1. u 2. Auflage. Geb. K 306.600.

Beati Petri Canisii S. J. Epistulae et Acta
Collegit et adnotationibus illustravit *Otto Braunsberger* S. J. 9 voll. Bisher voll I—VIII. Vol. VIII: 1581—1597. Geb. K 962.500.

Concilium Tridentinum
Diariorum, Actorum, Epistularum, Tractatuum nova Collectio. Edidit Societas Goerresiana promovendis inter Catholicos Germaniae Litterarum Studiis. 12 tomi. Bisher tomus I, II, IV, V, VIII, IX u X. Tomus IX: **Concilii Tridentini Actorum pars sexta**: Complectens acta post sessionem sextam (XXII) usque ad finem concilii (17. sept. 1562—4. dec. 1563) cum subscriptionibus originalibus. Collegit edidit illustravit *Stephanus Ehses*. Geb K 2.275.000.- .

Die Veränderlichen Sterne
Von *Johann Georg Hagen* S. J. und *Johann Stein* S. J. 2 Bände. II. Bd.: **Mathemathisch-physikalischer Teil.** (Specola Astronomica Vaticana VI.) Von *Johann Stein* S. J. K 612.500.—.

Neue Auflagen:

Geschichte der Päpste
seit dem Ausgang des Mittelalters. Von *Ludw. Frh. v. Pastor*. Bisher 9 Bde. Bd II, IV1/2, V, VI u. VII: 5.—7., unveränderte Auflage. II. Bd. geb. K 280.000.—. IV. Bd. I. Abtlg.: geb. K 210.000.—. 2. Abtlg.: geb. K 280.000.—. / V. Bd. geb. K 315.000.—. VI. Bd.: geb. K 280.000.—. / VII. Bd.: geb. K 280.000.—.

Luther
Von *Hartmann Grisar* S. J. 3 Bände. I. Bd.: **Luthers Werden. Grundlegung der Spaltung bis 1530.** 3., unveränderte Auflage mit Nachträgen. Geb. K 350.000.—. II. Bd.: **Auf der Höhe des Lebens.** 3., unveränderte Auflage mit Nachträgen. Geb. K 420.000.—. Die Nachträge des I. und II. Bandes sind auch als Sonderdruck erschienen, der zum Preise von K 35.000 — bezogen werden kann.

Geschichte des Kulturkampfes im Deutschen Reiche
Von Dr. *Johannes Bapt. Kissling*. 3 Bände. I. Bd.: **Die Vorgeschichte.** (Unveränderter Neudruck.) Geb. K 166.600.—.

Geschichte der altkirchlichen Literatur
Von Dr. *Otto Bardenhewer*. 6 Bände. Bisher Band I—IV. III. Bd.: **Das 4. Jahrhundert mit Ausschluss der Schriftsteller syrischer Zunge.** 2., unveränderte Auflage mit Nachträgen. — Die Nachträge sind auch als Sonderdruck erschienen und können zum Preise K 9.100.— bezogen werden.

Praelectiones dogmaticae
Auctore *Christiano Pesch* S. J. 9 tomi. Tomus I: **Institutiones propaedenticae ad sacram theologiam.** Editio sexta et septima. Geb. 217.000.—.

Apologie des Christentums
Von *Albert Maria Weiss* O. Pr. 4. Auflage. 5 Bände. Unveränderte Neudrucke I. Bd.: **Der ganze Mensch.** Handbuch der Ethik. Geb. K 289.100.— / II. Bd.: **Humanität und Humanismus.** Philosophie und Kulturgeschichte des Bösen. Gebunden K 289.100.—. / IV. Bd.: **Soziale Frage und soziale Ordnung** oder Handbuch der Gesellschaftslehre. 2 Teile. Geb. K 429.100.— . / V. Bd.: **Die Philosophie der Vollkommenheit,** die Lehre von der höchsten sittlichen Aufgabe des Menschen. Geb. K 289.100.—.

Apologie des Christentums
Von Dr. *Franz Hettinger*. 9., bezw. 10. Auflage. Hrsg. von Dr. E. Müller. 5 Bde. Geb. je K 175.000.—. Unveränderte Neudrucke: I. Bd **Der Beweis des Christentums.** 1. Abt. IV. Bd.: **Die Dogmen des Christentums.** 2. Abt. V. Bd.: **Die Dogmen des Christentums.** 3. Abteilung.

Herder & Co., Wien I., Wollzeile 33.

Straub A., S. J.

De Ecclesia

Vol. I: XCII u. 500 S. Vol. II: VI u. 916 S. gr. 8⁰.

Preis compl. M 20.—.

„Das umfangreiche Werk ist eine mit seltener Genauigkeit und Gründlichkeit ausgeführte Arbeit, die nach Inhalt und Form an die großen Leistungen der nachtridentinischen Scholastik erinnert. Der präzis formulierten These folgt jedesmal eine Auseinandersetzung des Gegenstandes, dann der Beweis aus der Heiligen Schrift und aus der Überlieferung, zuletzt die Widerlegung der Einwendungen".

„Das groß angelegte Werk wird sich durch die Fülle des gebotenen Materials, durch die Solidität und Präzision der Beweisführung und durch die objektive Ruhe und Sicherheit des Urteils seine hervorragende Stelle in der neueren dogmatischen Literatur über die Kirche sichern".

*

De analysi fidei

IV u. 424 S. 8⁰. Preis M 5.—.

Professor Dr. P. **Schmoll** schreibt: „Die gehaltvolle, historisch wie spekulativ gleich bedeutsame Studie führt tief in die Bedeutung des Glaubensaktes ein; alle großen Theologen von der Hochscholastik an bis in die neueste Zeit treten in das Blickfeld und bereiten die Lösung vor, die sich dem Verfasser ergibt und das schwierige Problem gut beleuchtet".

Verlag Felizian Rauch, Innsbruck.

Aloysianische Sonntage.

In 20. Auflage erschien:

Der hl. Aloysius Gonzaga S. J.,

Vorbild und Patron der Jugend,
oder Andacht der 6 Sonntage zu seiner Ehre.

Von P. *St. Dosenbach S. J.*, 20. Aufl. besorgt von P. *Nix S. J.*

208 Seiten. Gebunden 1.—.

Anzeiger f. d. kath. Geistlichkeit Frankfurt: Das vortreffliche Büchlein kann der Jugend, zumal der studierenden, nicht genug empfohlen werden. Trotz der Reichhaltigkeit und guten Ausstattung ist der Preis ein sehr mäßiger.

Jede Buchhandlung liefert.

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W.

Pater Hurter S. J.

Ein Charakter- und Lebensbild von P. **J. M. Hillenkamp S. J.**

VII u. 236 S. 8° mit Porträt. Preis M 2.—.

Pater H. Noldin S. J.

Im Urteil seiner Schüler und Alumnen von **F. Hatheyer S. J.**

8 u. 130 S. Mit Porträt und fünf Textbildern.

Preis M 2.30, geb. 3.50.

Pater Hurter – **Pater Noldin**, die beiden Zierden der Innsbrucker Universität, der große Dogmatiker und der ebenso bedeutende Moralist, die Männer, die in ihren Werken Ewigkeitswerte geschaffen haben, finden in den von ihren Freunden und dankbaren Schülern veröffentlichten Biographien die verdiente Würdigung. Die schön ausgestatteten Bücher gehören in jede Priesterbibliothek.

Verlag von Felizian Rauch in Innsbruck.

Soeben erschien:

Ringen und Reifen

Bekenntnisse eines amerikanischen Konvertiten

Herausgegeben von **Josef Weiß**

XXXV und 396 S. 8°. Preis M 3.60, geb. M 5.—

Verlag von Felizian Rauch in Innsbruck.

Wass, P. Virgil, O. Cap.

Repetitorium Theologiae fundam.

328 S. 12°.

Auf Dünndruckpapier biegsam geb. M 3.—.

Die Katholiken-Korrespondenz in Emaus-Prag schreibt: „Das gefällige Taschenbüchlein ist ein systematischer Überblick über das gesamte Gebiet der Fundamental-Theologie. Zunächst für Theologiestudierende als Hilfsmittel für Prüfungen, aber auch für alle zur steten Wiederholung und raschen Orientierung im reichen Wissenstoff der Apologetik bestens geeignet . . . Es finden auch die Einwendungen und Schlagworte der Gegner ihre knappe Zurückweisung und es sind dabei besonders Modernismus, Monismus und Evolutionismus entsprechend gewürdigt . . . Leicht faßliche Darstellung und gute Gliederung lassen den erprobten Lektor erkennen“.

★

Gatterer Michael, S. J.

Wie betet man Brevier?

7. Aufl. 32 S. 12° u. 4 S. Beilage. Preis 40 Pf.

Ein unentbehrlicher Behelf für alle Brevierbeter, besonders für die Anfänger.

★

Kortleitner F., O. Praem.

Hermeneutica biblica

1923. VI u. 126 S. 8°. Preis M 4.—.

Rever. Dr. **de Bruyn** in der Revue Bénédictine (Maredsous): „Le Manuel est excellent: les divisions sont nettes, l'exposé est clair, la bibliographie suffisante, au moins pour la littérature de langue allemande, les solutions orthodoxes en même temps que larges. Mais ce qui fait son charme et lui assurera partout bon accueil, c'est l'abondance et le choix heureux des exemples. Partout on sent le professeur familiarisé par une longue étude avec toutes les parties de la Bible“.

Verlag Felizian Rauch, Innsbruck.

Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für kath. Theologie“

Nr. 180 **1924.** Innsbruck, 30. Juli 1924

Bei der Redaktion*) sind seit 16. April 1924 eingelaufen:

Acta Hebdomadae Thomisticae Romae celebratae 19—25 Nov. 1923 in laudem S. Thomae Aquinatis. 8° (VII + 295 pg.) Romae 1924, Academia S. Thomae Aquinatis.

Al-Machra'. (Der Weg.) Par le P. *Paul Sbath*. 211 S. Le Caire, Rue Sabri 12.

Annales de l'Institut Supérieur de Philosophie. V: Année 1924. (738 pp). 8°. Louvain 1924, Institut Supérieur de Philosophie. Fr 50.—.

Anzeiger, Literarischer. 37. Graz 1923 24. Nr. 1—2.

Apokryphen, Neutestamentliche. In Verb. mit Fachgelehrten in deutscher Übersetzung und mit Einleitungen herausg. von *Edgar Hennecke*. 2. Aufl. Tübingen, J. C. B. Mohr 1923 24. (XII 32* 668 S.) gr. 8°. M 12.—, geb. M 14.50.

Bock, Alexander, Der praktische Chorregent und Organist. 7. Aufl. v. *Etts* „Cantica Sacra“. 8° (215 S.) Regensburg 1923, Kösel-Pustet. M 2.—, geb. M 2.50.

Bolletino Filosofico. Organo della „Biblioteca Filosofica“ di Firenze. Redattore Capo: *Arrigo Levasti*. Anno VI N. 1 e 2 (36 pg.) Firenze 1924, Sordomuti.

Braun, Josef S. J., Liturgisches Handlexikon. 2. Aufl. 8° (399 S.) Regensburg 1924, Kösel-Pustet. M 5.—, geb. M 6.—.

Brettle, Dr. Sigism. Ord. Min. Conv., San Vicente Ferrer und sein literarischer Nachlaß. (Vorreformationsgesch. Forschungen, hsg. v. *H. Finke*, Bd. X) gr. 8° (XIII u. 21? S.) Münster 1924, Aschendorff. M 7.25.

Campana, Emilio, Maria nel dogma cattolico. 2. ed. 8° (XXXI + 921 p.) Torino-Roma 1923, Marietti. L 24.—.

Collins, William, Catholism and the second French Republic 1848—52. (Studies in History, Economics and Public Law ed. by the Faculty of Political Science of Columbia University. Vol. CXII N. 1) (360 S.) New-York 1923, Columbia University.

Dalman, Joseph S. J., De ratione suppositi et personae secundum S. Thomam. (48 pg.) Barcinone 1923, Casals.

Destrez, J.-A., O. P., „La Pecia“ dans les manuscrits du moyen age. Communication faite à l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres le 3 Août 1923. (Extrait de la Revue des sciences philosophiques et theologiques XIII, 1924. pp. 182—197.)

---

*) Da es der Redaktion nicht möglich ist, *alle* eingesendeten Schriften in den Rezensionen oder Anzeigen nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. *Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.*

Dyroff, s. *Hagemann*.

Engert, Dr. Jos., Psychologie und Pädagogik der religiösen Begriffe. Ein Beitrag zur experimentellen Pädagogik. 8° (134 S.) Berlin 1924, Dümmler. M 3.50.

Ettlinger, Dr. Max, Geschichte der Philosophie von der Romantik bis zur Gegenwart. (Philos. Handbibliothek 8). gr. 8° (VIII u. 326 S.) Kempten 1924, Kösel-Pustet. M 6.50, geb. M 7.70.

Forschungen zur Christl. Literatur- und Dogmengeschichte. Hsg. von *A. Ehrhard* u. *J. P. Kirsch*. XIV. Bd. 5. H.: *Niederberger*, Dr. Basilius O. S. B., Die Logoslehre des hl. Cyrill von Jerusalem. Eine dogmengeschichtliche Studie. gr. 8° (XII u. 127 S.) Paderborn 1924, Schöningh. M 6.—.

Franzelin, Dr. Bernhard S. J., s. Philosophie u. Grenzwissenschaften.

Fürsorge, Katholische, missionsärztliche. Jahresheft 1924 des kath.-deutschen Vereins f. missionsärztl. Fürsorge und des missionsärztl. Instituts. Hsg. von Dr. *C. Becker* S. D. S. (80 S.) Aachen, Xaverius-Verlag.

Gageur, Oskar, Eine verkannte Tugend. (119 S.) Graz 1920. Paulusverlag vom Weißen Kreuz.

Gatterer, Dr. Alois S. J., s. Philosophie und Grenzwissenschaften.

Geyser, Dr. Joseph, Max Schelers Phänomenologie der Religion. 8° (VIII u. 116 S.) Freiburg 1924, Herder. M 2.50, geb. M. 3.50.

Gihr, Dr. Nikolaus, Veni, Sancte Spiritus. Die Sequenz der Pfingstwoche. Für fromme Lesung und Betrachtung dogmatisch-aszetisch erklärt. 3. u. 4. Aufl. (Die Sequenzen des römischen Meßbuches, 2. Bd.) 12° (VIII u. 106 S.) Freiburg 1924, Herder. Geb. M 2.40

Göttler, Dr. Josef, System der Pädagogik im Umriß. 3. Aufl. gr. 8° (VIII u. 186 S.) Kempten 1924, Kösel-Pustet. M 3.—.

Grabmann, Martin, Neu aufgefundene Werke des Siger von Brabant und Boetius von Dazien (Sitzungsberichte der Bayrischen Akademie d. Wiss., Philos.-philol. und histor. Klasse, 1924/2.) München 1924, G. Franz. (48 S.) 8°.

Grisar, Hartmann S. J., Luther. Sonderdruck der Nachträge zur 3. Aufl. des I. u. II. Bandes. Freiburg 1924, Herder. gr. 8° (48 S.)

Hagemann, Dr. Georg, Logik und Noetik. Vollständig neu bearbeitet von Dr. *Adolf Dyroff*. 11. u. 12. Aufl. gr. 8° (VIII u. 260 S.) Freiburg 1924, Herder. M 4.—, geb. M 5.—.

Hagen, Martin S. J., s. *Knabenbauer*.

Hanß, Joseph, Kurze und packende Katechismusbeispiele mit beigedrucktem Text des *Linden*schen Katechismus. 2. Aufl. 8° (304 S.) Regensburg 1921, Kösel-Pustet. M 2.25, M 3.—.

Hemala, Dr. Franz, Warum christliche Gewerkschaften? (Zeitwichtige Hefte 6) 16° (64 S.) Wien 1924, Typographische Anstalt. K 4000.

Hessen, Dr. Joh., Augustinus und seine Bedeutung für die Gegenwart. kl. 8° (128 S.) Stuttgart 1924, Strecker u. Schröder. M 1.70, geb. M 2.50.

— — Die Religionsphilosophie des Neukantianismus. 2. Aufl. 8° (XII u. 198 S.) Freiburg 1924, Herder. Geb. M 5.60.

Hüntemann, Ulrico O. F. M., Tertulliani de praescriptione haereticorum libri analysis cum appendice de commonitorio Vincentii Lirinensis. (Collectanea Philosophico-Theologica cura Professorum Collegii internationalis S. Antonii de urbe edita. Vol. II.) 8° (76 pg.) Ad Claras Aquas 1924, Ex typ. Colleg S. Bonaventurae.

Jirku, Dr. Anton, Altorientalischer Kommentar zum Alten Testament. Lex 8° (XIV u. 254 S.) Leipzig-Erlangen 1923, Deichert-Scholl.

Jung-Österreich, Organ des kath. Jünglingsvereins Maria Hilf. Wien VII, Westbahnstr. 40. Jährlich K 8000.—.

Kalt, Dr. Edmund, Biblische Archäologie (Herders Theologische Grundrisse). 12° (XII u. 158 S.) Freiburg 1924, Herder. M 2.30, geb. M 3.20.

— — Das Buch Tobias, Judith, Esther. Übersetzt und erklärt. kl. 8° (143 S.) Steyl, Missionsdruckerei.

Kastner, Dr. Karl, Praktischer Brevier-Kommentar. I-II. gr. 8° (336 u. 421 S.) Breslau 1923 u. 1924, Goerlich. M 6.— u. 8.—, geb. M 7.50 u. 10.—.

Katzinger, Dr. Franz S. J., s. Philosophie und Grenzwissenschaften.

Klingenberg, J., Cantus Eucharistici et Vespertini seu Manuale Canticum pro Cultu Eucharistico et pro Officiis Postmeridianis. 8° (188 p.) Ratisbonae 1922, Pustet. M 2.50.

Knabenbauer, Jos. S. J., Commentarius in Prophetas Minores I-II. ed. 2a cur. *Martin Hagen S. J.* gr. 8° (Cursus Script. sacrae) (VIII + 606; XIV + 593 p.) Parisiis 1924, Lethielleux. Fr 56.—.

Knor, Joh., Psalterium. Kurze Erklärung der Psalmen und Cantika der Wochenoffizien des römischen Breviers. 2. Aufl. kl. 8° (176 S.) Limburg a. d. Lahn 1923, Steffen. M 2.—, geb. M 2.50.

Kramp, Joseph S. J., Eucharistia. Von ihrem Wesen und ihrem Kult. 12° (X u. 136 S.) Freiburg 1924, Herder. Geb. M 2.60.

Krose, Hermann A. S. J., Kirchliches Handbuch für das katholische Deutschland. Nebst Mitteilungen der amtlichen Zentralstelle für kirchliche Statistik. Ergänzungsheft zum XI. Bd. 1922—1923: Nachträge 1923—1924. gr. 8° (IV u. 46 S.) Freiburg 1924, Herder. M 2.40.

Leiden, das bittere, unseres Herrn Jesu Christi, nach den Gesichten der Dienerin Gottes Anna Katharina *Emmerich,* aufgezeichnet von *Clemens Brentano.* Nach der 4. Aufl. von P. *Schmöger*— P. *G. Wiggermann* C. Ss. R. Neue Aufl. v. P. *A. Uhl* C. Ss. R. 8° (363 S.) Regensburg 1924, Kösel-Pustet. M 2.50, geb. M 3.50.

Leimbach, Dr. Karl, Das Buch des Propheten Jeremias Kap. 26—52. (Bibl. Volksbücher, H. 13). 8° (180 S.) Fulda 1924, Actiendruckerei.

Litt, Theodor, Individuum und Gemeinschaft. Grundlegung der Kulturphilosophie. 2 Aufl. (VIII u. 266 S.) Leipzig-Berlin 1924. Teubner. M 7.—, geb. M 8.80.

Liturgia. Eine Einführung in die Liturgie in Einzeldarstellungen. Herausg. v. d. Abtei S. Jose bei Coesfeld i. W. I/2: *Panfolder Chrys.,* Die Kirche als liturgische Gemeinschaft. Matth. Grünewald, Mainz. (166 S.) 8°.

Löffler, Dr. Klemens, Papstgeschichte von der franz. Revolution bis zur Gegenwart. (Sammlung Kösel 46). 2. Aufl. (220 S.) Kempten, Kösel-Pustet.

Männer-Apostolats-Ansprachen. Hsg. von der Schriftleitung d. „Männer-Apostolat". 8°. I. Führer und Leitsätze, von *Jak. Nötges* S. J. (70 S.) Warendorf i. W. 1924, Schnell. M 1.50.

Maréchal, Joseph S. J., Études sur la Psychologie des Mystiques I. (Museum Lessianum — Section Philosophique). Bruges 1924, Beyaert.

Maynage, Th. O. P., Die Religion des Spiritismus. Aus dem Französischen übers. v. *Jak. Hoffmann*. kl. 8° (118 S.) Limburg a. Lahn 1924, Steffen. M 1.20.

Médebielle, P. A. L'expiation dans l'Ancien et le Nouveau Testament. I. L'Ancien Testament. (Scripta Pontificii Instituti Biblici). gr 8° 307 pg.) Rome 1924, Institut Biblique Pontifical.

Metzler, Dr. Gebh., Das katholische Bildungsideal der männlichen Jugend. 8° (109 S.) Wien 1924, „Öst. Pädag. Warte". K 20.000, geb. K 27.000.

Meyer, P. Wendelin O. F. M., Pauline von Mallinckrodt. Münster i. W. 1924, Aschendorff. 8° (287 S.) Geb. M 4.—.

Michelitsch, s. Thomasschriften.

Miller, Athanasius O. S. B., Die Psalmen. Einführung in deren Geschichte, Geist und liturgische Verwendung. 5.—6. Aufl. (Ecclesia orans, hsg. v. *Ildefons Herwegen*. IV.) 12° (VIII u. 242 S.) Freiburg 1924, Herder. M 2.50, geb. M 3.60.

Muhler, Dr. Emil, Die Idee des gerechten Lohnes nach katholischer Auffassung mit besonderer Berücksichtigung des Familienlohnes. gr. 8° (124 S.) München 1924, Leohaus.

Murawski, Dr. Friedrich, Das Geheimnis der Offenbarung. Eine spekulativ-theologische Untersuchung. 8° (74 S.) Paderborn 1924, Schöningh. M 2.40.

Niederberger, s. Forschungen.

Noldin-Schmitt S. J., Summa theologiae moralis iuxta codicem iuris canonici. I. De principiis theologiae moralis. ed. 17. 8° (357 pg.) Oeniponte 1924, Rauch. K 48.000.

Nötges, Jakob S. J., s. Männer-Apostolatsansprachen.

Pesch, Heinrich S. J., Des wissenschaftlichen Sozialismus Irrgang und Ende. gr. 8° (IV u. 70 S.) Freiburg 1924, Herder. M 1.20.

Philosophie und Grenzwissenschaften. Schriftenreihe, hsg. vom Innsbrucker Institut für scholastische Philosophie. Innsbruck, Rauch. gr. 8°. I. Bd., 1. Heft: Das Problem des statistischen Naturgesetzes, von Dr. *Alois Gatterer S. J.* (69 S.) K 25.000. — 2. H.: Inquisitio psychologica in conscientiam humanam, von Dr. *Franz Katzinger S. J.* (55 pg.) K 25.000. — 3. H.: Die neueste Lehre *Geysers* über das Kausalitätsprinzip. Dr. *Bernhard Franzelin S. J.* (52 S.) K 25.000.

Platz, Dr. Hermann, Großstadt u. Menschentum. gr. 8° (VIII u. 267 S.) Kempten 1924, Kösel-Pustet. M 5.—, geb. M 6.—.

Pollock Oakley, Thomas, English Penitential Discipline and Anglo-Saxon Law in their joint influence. (Studies in History, Economics and Public Law ed. by the Faculty of Political Science of Columbia University. Vol. CVII N. 2). (226 S.) New-York 1923, Columbia University.

Reatz, Dr. August, Jesus Christus. Sein Leben, seine Lehre und sein Werk. gr. 8° (VIII u. 354 S.) Freiburg 1924, Herder. M 5.50, geb. M 7.50.

Richstätter, Karl S. J., Die Herz-Jesu-Verehrung des deutschen Mittelalters. Nach gedruckten und ungedruckten Quellen dargestellt. 2. verm. Aufl. gr. 8° (416 S.) München 1924, Kösel-Pustet. M 8.50, geb. M 11.—.

— — Eine moderne deutsche Mystikerin. Leben und Briefe der *Schwester Emilie Schneider*, Oberin d. Töchter vom hl. Kreuz zu Düsseldorf. 8° (VIII u. 232 S.) Freiburg 1924, Herder. Geb. M 4.80.

Rothensteiner, John, Der deutsch-amerikanische Priestersänger. Ausgewählte Dichtungen, hsg. und eingeleitet von *Br. Willram*. (246 S.) Innsbruck 1924, Tyrolia. K 48.000.

Scheuer, Pierre S. J., Notes bibliographiques sur la contemplation infuse. Supplément à la Bibliographie du Grâces d'Oraison par le P. *A. Poulain*. Extrait de la Revue d'Ascetique et de Mystique (1923—1924). (44 pg.) Paris, Beauchesne.

Schlund, Dr. P. Erhard, Der Jungdeutsche Orden (Jungdo). gr. 8°. (58 S.) München 1924, Pfeiffer. M 1.20.

Schreiner, Dr. Georg, Heilige Zeiten. Religiöser Gelegenheitsunterricht über das kath. Kirchenjahr für d. Oberstufe d. Volksschule und d. Mittelstufe höherer Lehranstalten. 8° (VI u. 134 S.) München 1924, Kösel & Pustet. M 1.60, geb. M 2.40.

Schullerus, Adolf, Luthers Sprache in Siebenbürgen. Forschungen zur siebenbürgischen Geistes- und Sprachgeschichte im Zeitalter der Reformation. 1. Hälfte. 8° (296 S.) Hermannstadt 1923, Krafft.

Silva-Tarouca, Carlo, Giovanni „Archicantor" di S. Pietro a Roma e l'„Ordo Romanus" da lui composto (anno 680). (Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia. Serie III. Memorie Vol. I, Parte I, pg. 159—219). Roma 1923, Tipogr. Polyglotta Vaticana.

Sole, Bern. del O. F. M., Die Nachfolge des hl. Franziskus. Nach der 2. ital. Aufl. bearb. von P. *Marcus Kormann O. F. M.* kl. 8° (224 S.) Limburg a. d. Lahn 1923, Steffen. M 2.—, geb. M 2.50

Stingeder, Dr. Franz, Die homiletische Fülle der Hl. Schrift in thematischen Homilien dargetan. 1. H. 8° (84 S.) Linz 1924, Kath. Preßverein. K 15.000.

Thomasschriften 2, Theologische Reihe, Band I. Kommentatoren zur Summa Theol. des hl. Thomas v. Aquin. Gesammelt von Dr. *A. Michelitsch*. Graz und Wien, Styria 1924. (VIII u. 203 S.) gr. 8°. K 70.000.

Ude, Dr. Joh., Einführung in die Psychologie auf aristotelisch-thomistischer Grundlage mit Berücksichtigung der modernen Psychologie. 2. Aufl. gr. 8° (XVI u. 178 S.) Graz 1924, „Styria". K 46.000.

Vlašić, Petar, Psalmi Davidovi II (III. Izdanje „Hrv. Bogoslovske Akademije" u Zagrebu) (412) Dubrovnik 1924, „Jadran".

Waibel, Josef S. J., Anonda. Die Braut des Maharadscha. Ein indisches Missionsdrama aus dem 16. Jahrh. (110 S.) Innsbruck **1924**, Tyrolia. K 25.000.

Wendlandt, Hans Carl, Die weiblichen Orden und Kongregationen der katholischen Kirche und ihre Wirksamkeit in Preußen 1818—1918. gr. 8° (X u. 532 S.) Paderborn **1924**, Schöningh. M 9.—.

Willram, Br., s. *Rothensteiner*.

Wirtz, Dr. Rich., Der hl. Ambrosius und seine Zeit. 8° (175 S.) Trier **1924**, Paulinusdruckerei. M 4.—.

Wittig, Jos., Die Kirche im Waldwinkel. kl. 8° (292 S.) Kempten **1924**, Kösel-Pustet. M 3.—, geb. M 3.80.

Wolpert, Leo. Von unsern lieben Heiligen. Zweiundfünfzig Legendenbilder. Mit Buchschmuck v. *Aug. Kolb.* gr. 8° (VIII u. 198 S.) Freiburg **1924**, Herder. Geb. M 4.80.

Wunderle, Dr. Georg, Grundzüge der Religionsphilosophie. 2. Aufl. gr. 8° (VIII u. 233 S.) Paderborn **1924**, Schöningh. M 3.90.

Zauchwitz, Andor v., Anleitung zur Nachfolge Christi. (XVI u. 725 S.) Steyl, Missionsdruckerei.

Verlag Felizian Rauch, Innsbruck.

Soeben erschien:

Institutiones Theologiae Dogmaticae

in usum scholarum

Auctore

Ludovico Lercher S. J.,

S. Theologiae Doctore ejusque in Universitate Oenipontana Professore.

Vol. II: praeter prolegomena continens libros tres

De Deo uno - De Deo trino - De Deo creante et evelante

XXVI u. 420 S. 8⁰. Preis M 8.—.

In Vorbereitung sind:

Vol. III: **Christologia, Mariologia, Doctrina de gratia et virtutibus.**

Vol. IV: **Doctrina de Sacramentis et de novissimis.**

Vol. I: **Theologia fundamentalis sive Doctrina - De vera religione - De ecclesia Christi - De Scriptura et Traditione.**

Wir freuen uns aufrichtig, den erschienenen Band **dieser längst mit Spannung** erwarteten **„Dogmatik"** vorlegen zu können. Die vielen in der ganzen Welt zerstreuten ehemaligen Schüler des beliebten Lehrers werden das endliche Erscheinen des Werkes besonders freudig begrüßen.

STRAUB A., S. J.

DE ECCLESIA

Vol. I: XCII et 500 S. — Vol. II: VI et 916 S. gr. 8⁰.

Preis compl. M. 20.—.

Das gross angelegte Werk wird sich durch die Fülle des gebotenen Materials, durch die Solidität und Präzision der Beweisführung und durch die objektive Ruhe und Sicherheit des Urteils seine hervorragende Stelle in der neueren dogmatischen Literatur über die Kirche sichern.

DE ANALYSI FIDEI

IV u. 424 S. 8⁰. — Preis M 5.—.

Professor Dr. P. Schmoll schreibt: „Die gehaltvolle, historisch wie spekulativ gleich bedeutsame Studie führt tief in die Bedeutung des Glaubensaktes ein; alle grossen Theologen von der Hochscholastik an bis in die neueste Zeit treten in das Blickfeld und bereiten die Lösung vor, die sich dem Verfasser ergibt und das schwierige Problem gut beleuchtet."

Verlag Felizian Rauch, Innsbruck.

Philosophie und Grenzwissenschaften

Schriftenreihe, herausgegeben vom Innsbrucker Institut für scholastische Philosophie

I. Band — 1. Heft:

Das Problem des statistischen Naturgesetzes

von Dr. ALOIS GATTERER S. J.

69 S. K 25.000.—.

I. Band — 2. Heft:

Inquisitio psychologica in conscientiam humanam

von Dr. FRANZ KATZINGER S. J.

55 S. K 25.000.—.

I. Band — 3. Heft:

Die neueste Lehre Geysers über das Kausalitätsprinzip

von Prof. Dr. BERNHARD FRANZELIN S. J.

52 S. K 25.000.—.

In Vorbereitung: *Franzelin Bernhard S. J.*, „Die Grundlagen des kosmologischen Gottesbeweises, verteidigt gegen Isenkrahe"; *Inauen Andreas S. J.*, „Kantische und scholastische Einschätzung der natürlichen Gotteserkenntnis"; *Küenburg Max S. J.*, „Der Begriff der Pflicht bei Kant".

Dr. BERNHARD FRANZELIN S. J.:

Quaestiones selectae ex philosophia scholastica fundamentali

imprimis destinatae ad usum auditorum

IV et 584 pag. — M 4.00.

Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für kath. Theologie“

Nr. 181 **1924.** Innsbruck, 15. Nov. 1924

Bei der Redaktion*) sind seit 1. Juli 1924 eingelaufen:

Abhandlungen, Alttestamentliche, herausgeb. von *J. Nikel.* Münster, Aschendorff. 8°. IX 4,5: *A. Šanda,* Moses und der Pentateuch. 1924. (VIII u. 430 S.) M 14. — X 1: *S. Landersdorfer,* Studien zum Biblischen Versöhnungstag. 1924. (IV u. 90 S.) M 2.90. — X 2: *Fischer Joh.,* Das Alphabet der LXX-Vorlage im Pentateuch. 1924. (XVI u. 120 S.) M 5.25.

Abhandlungen, Neutestamentliche, herausg. von *M. Meinertz.* X 5: *Haefeli Leo,* Caesarea am Meer. 8°. (76 S.) Münster 1923, Aschendorff. M 3.—.

Allgeier, Arthur, Religiöse Volksströmungen der Gegenwart (Hirt und Herde, Heft 12). 8° (154 S.) Freiburg 1924, Herder. M 2.80.

Algati, s. Pubblicazioni.

Aloysius ab Immac. Conceptione, P., Des hl. Johannes vom Kreuz Dunkle Nacht. Übersetzung aus dem Spanischen. München 1924, Theatiner-Verlag. 8° (XVI u. 186 S.) Geb. M 4.40.

Altaner P., s. Studien.

Arseniew, N. v., Ostkirche und Mystik (Aus der Welt christlicher Frömmigkeit, herausg. von *Friedr. Heiler,* 8). 8° (118 S.) München 1925, E. Reinhardt. M 2.50.

Außerer, Alois, Das kleine Altenmarkter-Spiel vom Jüngsten Gericht. (Deutsche Hausbücherei 124). 8° (67 S.) Wien 1924, Österreichischer Schulbücherverlag. Geb. K 17.400.

Battaglini, s. Pubblicazioni.

Beiträge, Münsterische zur Theologie, herausg. von *F. Diekamp* und *R. Stapper.* Münster, Aschendorff. 3. Heft: *Albert Stohr,* Die Trinitätslehre des hl. *Bonaventura.* 1. Teil: Die wissenschaftliche Trinitätslehre. 1923. (XII u. 199 S.) M 6.70.

Behn, S., Die Wahrheit im Wandel der Weltanschauung. Eine kritische Geschichte der metaphysischen Philosophie. 8° (322 S.) Berlin 1924, F. Dümmler. M 8.—, geb. M 9.50.

Bellemo, P., s. Pubblicazioni.

Bernard, A., Am Landestor. 8° (IV u. 252 S.) Freiburg 1924, Herder. Geb. M 4.20.

Bougaud, Emil, Die hl. Johanna Franz. von Chantal u. der Ursprung des Ordens von der Heimsuchung. 3. u. 4. Aufl. 8° (XII u. 250 S.) Freiburg 1924, Herder. M 3.—, geb. M 4.20.

*) Da es der Redaktion nicht möglich ist, *alle* eingesendeten Schriften in den Rezensionen oder Anzeigen nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. *Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.*

Braun, Josef, S. J., Die liturgischen Paramente in Gegenwart und Vergangenheit. 2 Aufl. 8° (XII u. 256 S.) Freiburg 1924, Herder. M 10.30, geb. M 12.50.

— —, Praktische Paramentenkunde. Winke für die Anfertigung und Verzierung der Paramente mit 113 neuen Vorlagen. Mit 14 Tafeln. 2. Aufl. Folio. (XII u. 108 S.) Freiburg 1924, Herder. M 10.—, geb. M 12.50.

Brunsmann, Joh., S. V. D. Religion und Offenbarung. 8° (VIII u. 403 S.) St. Gabriel 1924, Missionsdruckerei. K 150.000 = M 9.—.

Carrari, G., s. Pubblicazioni.

Cessi, C., s. Pubblicazioni.

Cocchi, Quidus, Congr. Miss., Commentarium in Codicem Iuris Canonici. III: de Rebus. 8° (444 p.) Taurini 1924, Marietti. L 12.50.

Cordovani, s. Pubblicazioni.

Dahmen, Peter, S. J., Robert de Nobili S. J. Ein Beitrag zur Geschichte der Missionsmethode und der Indologie. (Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte, herausg. von *J. Schmidlin*). 8° (82 S.) Münster 1924, Aschendorff. M 3.—.

Donovan, John, S. J., The Logia in Ancient and Recent Literature. 8°. (44 S.) Cambridge 1924, Heffer. Sh 2.—.

Draguet, René, Julien d'Halicarnasse et la Controverse avec Sévère d'Antioche sur L'Incorruptibilité du Corps du Christ. (Dissertationes Univ. Cath. Lovaniensis II 12). gr. 8° (XI u 275 + 79* p.) Louvain 1924, P. Smeesters. Fr 30.—.

Fanfani, L., Le Droit des Religieuses selon le Code de Droit Canonique. Traduction franc. par *Louis Misserey*. 8° (X et 312 p.) Turin 1924, Marietti. L 14.—.

Fischer, J., s. Abhandlungen, Altt.

Frommes Kalender für den kath. Klerus 47 (1925). Redigiert von *Roman G. Himmelbauer*. 173 S. kl. 8°. Wien, Fromme.

Gatterer, Michael, S. J., Katechetik. 3. Aufl. 8° (VII u. 656 S.) Innsbruck 1924, Rauch. K 160.000.

— — Kinderseelsorge. 8°. (VIII u. 223 S.) Ebd. 1924. K 40.000.

Gemelli, A., s. Pubblicazioni.

Grisar, Hartmann, Der deutsche Luther im Weltkrieg und in der Gegenw. 8° (VI u. 213 S.) Augsburg 1924, Haas & Grabherr. M 16.—.

Guilloux, Pierre, Les plus belles pages d'Ernest Hello. 8° (233 p.) Paris 1924, Perrin.

Haefeli, s. Abhandlungen, Neut.

Hartl, Vinzenz, Der Liebreiz des Herzens Jesu. Biblische Bilder f. Anbetungsstunden. Bozen 1924, Emmanuel. 8°. II: Jesus der Anwalt der Bedrängten (222 S.). III: Jesus, unseres Lebens Licht und Schönheit (120 S.) M 2.— u. M 1.60.

Haring, Joh. B., Grundzüge des katholischen Kirchenrechtes. 3. Aufl. 2 Bände. 8° (IV u. 1037 S.) Graz 1924, U. Moser. K 260.000, geb. K 340.000 u. K 380.000.

Hellinghaus, Otto, Karl Maria von Weber (Bibliothek wertvoller Denkwürdigkeiten VII) kl. 8° [XXVI u. 204 S) Freiburg 1924, Herder. Geb. M 4.—.

Herwegen, Ildefons, O. S. B., Lumen Christi. Gesammelte Aufsätze. (Der katholische Gedanke 6). 8° (160 S.) München 1924, Theatiner-Verlag. M 2.10, geb. M 2.60.

Hessen, Joh., Die Kategorienlehre *Ed. v. Hartmanns* (Wissen und Forschen 17). 8° (140 S.) Leipzig 1924, F. Meiner. K 49.875, geb. K 83.125.

Hofmann, August, Liturgische Kommunionandacht, lat. und deutsch, kl. 8°. (44 S.) Würzburg 1924, C. J. Becker. M 0.60.

— Liturgie und Leben. kl. 8° (45 S.) Würzburg 1924, C. J. Becker.

Höß, Anton, S. J., Philipp Jeningen S. J. 8° (XXIV u. 364 S.) Freiburg 1924, Herder. M 5.50, geb. M 6.80.

Jansen, Bernhard, S. J., Wege der Weltweisheit. gr. 8° (368 S.) Freiburg 1924, Herder. M 7.—, geb. M 8.50.

Kieffer, G., Predigt und Prediger. Wissenschaftlich-praktische Anleitung zur Verwaltung des Predigtamtes (Wissenschaftliche Handbibliothek, Theologie XXXV). 8° (XII u. 520 S.) Paderborn 1924, Schöningh. M 7.20.

Kirche, die betende. Ein liturgisches Volksbuch, herausg. von der Abtei Maria Laach. S. Augustinus-Verlag, Berlin SW 61. lex. 8°. (540 S.) mit 24 Tafeln. Geb. M 28.— und M 35.—.

Kißling, Joh., Geschichte der deutschen Katholikentage. II. Bd. 8° (442 S.) Münster 1923, Aschendorff. M 5.60, geb. M 6.60.

Kramp, Joseph S. J., Missa. Für den gemeinsamen Gebrauch bearbeitet. kl. 8°. (71 S.) München 1924, Kösel-Pustet. M 1.—.

Krebs, Engelbert, Die Kirche und das neue Europa. 8° (VIII u. 192 S.) Freiburg 1924, Herder. Kart. M 3.50.

Künstle, Dr. Karl, Reichenau, seine berühmtesten Äbte, Lehrer und Theologen. 8° (38 S.) Freiburg 1924, Herder.

Lacau, P. J., S. C. J., Précieux Trésors des Indulgences. kl. 8° (XV et 304 p.) Turin 1924, P. Marietti. L 9.50.

Landersdorfer, S., s. Abhandlungen, Altt.

Lanner, Alois, Deutsches Laienbrevier. 5.–7. Aufl. kl. 8° (280 S.) Freiburg 1924, Herder. Geb. M 2.80.

Lectiones contractae pro festis universalis Ecclesiae commemoratis. 16° (30 + 32 + 42 + 34 p.) Taurini 1924, Marietti. L 3.20.

Leitner, Martin, Handbuch des kath. Kirchenrechtes. IV. Sakramente. 2. Aufl. 8° (367 S.) Regensburg 1924, Kösel-Pustet. M 4.25.

Lengle, Joseph, Geschichte der göttlichen Offenbarung. 2. Aufl. 8° (VIII u. 162 S.) Freiburg 1924, Herder. Geb. M 3.70.

Lenz, Joseph, Die docta ignorantia oder die mystische Gotteserkenntnis des Nikolaus Cusanus (Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion, herausg. von *G. Wunderle*). 8° (132 S.) Würzburg 1923, C. J. Becker. M 2.50.

Lietzmann, H., Christl. Literatur (Einleitung in die Altertumswissenschaft, hg. von *Alfred Gercke* u. *Eduard Norden* I. 5). gr. 8° (36 S.) Leipzig-Berlin 1923, Teubner. M 1.20.

Lindner, Dominikus, Die Anstellung der Hilfspriester. (Münchener Studien zur historischen Theologie 3). 8° (VIII u. 157 S.) Kempten 1924, Kösel-Pustet. M 3.30.

Ludger, P. Leonard, Die klösterliche Tagesordnung. 6. Aufl. kl. 8 (VIII u. 586 S.) Regensburg 1924, Kösel-Pustet. M. 4.30, geb. M 5.50.

Macho, Heinrich, S. S. S., Eucharistischer Kreuzweg. kl. 8° (71 S.) Rottweil 1924, Verlag des Emmanuel. M 0.50.

Mandić, Dominikus, O. F. M., De Legislatione antiqua Ordinis F. M. I: Legislatio franciscana 1210—1221 (Editiones Academiae Theologicae Croatarum II). 8° (XVI u. 140 p.) Mostar 1924. Typographia Franc.

Mathar, Ludwig, Fünf Junggesellen und ein Kind. 8° (IV u. 144 S.) Freiburg 1924, Herder. Geb. M 3.—.

Mathis, Joseph, Divi Thomae Aqu. De Regimine Principium et de Regimine Iudaeorum Politica Opuscula duo. 8° (XIV et 124 p.) Taurini 1924, Marietti. L 12.—.

Matthaeus Conte a Coronata, O. M. Cap., Jus Publicum Ecclesiasticum ad usum Scholarum. 8° (XIX u. 268 p.) Taurini 1924, Marietti. L 12.—.

Mayer, Julius, Alban Stolz und Friedrich von Drais, Eduard Steinbrück, Augustin Arndt, Selma v. Seydlitz, Klotilde v. Werthein, Clara v. Dieckhoff. 6.—8. Aufl. 8° (VIII u. 378 S.) Freiburg 1924, Herder. Geb. M 5.—.

Mazzei, s. Pubblicazioni.

Meschler, Moritz, Aus dem kathol. Kirchenjahr. 7.—8. Aufl. 2 Bde. (XII u. 920 S.) Freiburg 1924, Herder. M 10.50, geb. M 13.50.

Minges, Parthenius, O. F. M., Compendium theologiae dogmaticae generalis. Ed. 2. 8° (XVI et 384 p.) Ratisbonae 1923, Kösel-Pustet. M 4.—, geb. M 5.—.

— — Compendium theologiae dogmaticae specialis. Ed. 2. ib. 1921. 1922 (XI et 367; VIII et 350 p.) M 3.80 u. M 3.60; geb. M 4.80 u. M 4.60.

Mönnichs, Th., S. J., Klare Begriffe. Lexikon der gebräuchlicheren Fachausdrücke aus Philosophie und Theologie. 8° (170 S.) Berlin 1925, F. Dümmler. M 6.—.

Muckermann, Hermann, Neues Leben. I: Der Urgrund unserer Lebensanschauung. 4.—6. Aufl. 8° (VII u. 106 S.) Freiburg 1924, Herder. M 2.50.

Padovani, U., s. Pubblicazioni.

Pesch, Heinrich S. J., Lehrbuch der Nationalökonomie. I. Band: Grundlegung. 3. u. 4. Aufl. (4.—6. Tausend). gr. 8° (XII u. 594 S.) Freiburg 1924, Herder. M 15.—, geb. M 17.50 u. M 18.—.

Pius XI., Josaphat-Enzyklika (12. Nov. 1923: „Ecclesiam Dei"). Lat. und deutscher Text. gr. 8° (26 S.) Freiburg 1924, Herder. M 0.80.

Pohle, Joseph, Lehrbuch der Dogmatik. III. Band. 7. Aufl. 8° (XIV u. 672 S.) Paderborn 1924, Schöningh. M 10.80.

Prießnig, Anton, Die biographischen Formen der griechischen Heiligenlegenden in ihrer geschichtlichen Entwicklung. 8° (98 S.) Münnerstadt i. Ufr. 1924, J. Uhlein.

Przywara, E. S. J., Liebe, der christliche Wesensgrund. kl. 8° (110 S.) Freiburg 1924, Herder. M 2.60.

Pubblicazioni della Università catt. del S. Cuore Milano, Società editrice „Vita e pensiero". 8° [1924].
Serie prima. Scienze filosofiche. III 1: *Cordovani, Mariano O. P.*, L'attualità di S. Tommaso d'A. VIII + 128 p. L 10.—. — IV: *Olgiati Franc.*, L'anima dell'umanismo e del rinascimento. VIII + 858 p. L 45.—. — V: *Zamboni, Gius.*, Introduzione al corso di gnoseologia pura. VIII + 134 p. L 10.—. — VI 1: *Gemelli, Ag.*, Il significato filosofico del centenario della canon. di S. Tommaso d'A. 28 p. L 3.—.
Serie seconda: Scienze giuridiche I 3: *Battaglini, Giulio*, Introduduzione allo studio del diretto penale. 114 p. L 8.—. — IV 5: *Carrara, Giov.*, Il boicottaggio. 224 p. L 12.—. —
Serie terza: Scienze sociali. II: *Mazzei, Jacopo*, Politica economica internazionale inglese prima di Adamo Smith. XX + 460 p. L 25.—.
Serie quarta: Scienze filologiche. II 1: *Cessi, Camillo*, Le origin della letteratura greca. Appunti. 52 p. L 3.—.
Serie quinta: Scienze storiche. I: *Soranzo, Giov.*, La lega italica (1454 55). 215 p. L 12.—. — II: *Vismara, Silvio*, Il concetto della Storia nel pensicero scolastico. VIII + 92 p. L 6.—. — III: *Bellemo, Pietro*, Concette e compitti della geografia economica. 58 p. L 4.—.
Serie settima: Scienze religiose. I: *Padovani, Umberto*, Vito Fornari. Saggio sul pensiero religioso in Italia nel secolo 19. 221 p. L 12.—.

Rademacher, Dr. Arnold, Die Gottsehnsucht der Seele. 2. Aufl. (Der katholische Gedanke, B. 1) 8° (143 S.) München 1924, Theatiner-Verlag. M 1.80, geb. M 2.30.

Rauch, Franz, Die Uroffenbarung. 8° (217 S.) Graz 1924, Ulr. Moser. K 60.000.

Richstetter, Karl, Mystische Gebetsgnaden und Ignatianische Exerzitien (Das katholische Leben I) kl. 8° (324 S.) Innsbruck 1924, Tyrolia Geb. K 68.000.

Rolfes, Eugen, Thomas von Aquin. Fünf Fragen über die intellektuelle Erkenntnis. (Philosophische Handbibliothek 191) 8° (IX u. 126 S.) Leipzig 1924, F. Meiner. K 49.875, geb. K 66.500.

Šanda, A., s. Abhandlungen, Altt.

Schäfer, Jacob, Der Rosenkranz, ein Pilgergebet. II: Die schmerzreichen Geheimnisse; III: Die freudenreichen Geheimnisse. kl. 8° (76 u. 95 S.) Freiburg 1924, Herder.

Scharlau, M., Kämpfe. 7. u. 8. Aufl. 8° (VIII u. 286 S.) Freiburg 1924, Herder. Geb. M 3.50.

Schott, Anton, Die Hacker vom Freiwald, Roman. 8° (IV u. 318 S.) Freiburg 1924, Herder. Geb. M 4.60.

— — Das Land unter dem Regenbogen. 8° (IV u. 294 S.) Freiburg 1924, Herder. Geb. M 4.80.

Schütte, Albert, Die deutschen Heiligen. kl. 8° (80 S.) Münster 1923, H. Schöningh. M 1.

Schwertschlager, Josef, Die Sinneserkenntnis. gr. 8° (IX u. 300 S.) Kempten 1924, Kösel-Pustet. M 6.—, geb. M 7.20.

Siebertz, Paul, Karl Fürst zu Löwenstein. Ein Bild seines Lebens und Wirkens. gr. 8°. (XV u. 577 S.) Kempten 1924, Kösel-Pustet.

Simón, Hadrianus, C. SS. R., Praelectiones biblicae. Novum Testamentum I. Ed. 2. 8° (XXXII + 652 p.) Taurini 1924, Marietti. L 35.—.

Soiron, P. Thaddäus, O. F. M., Schrift und Leben (Predigt-Studien, hsg. von *Ad. Donders* und *Th. Soiron* 6). 8° (80 S.). Paderborn 1924, F. Schöningh. M 2.10.

Sorranzo, G., s. Pubblicazioni.

Stohr, A., s. Beiträge.

Studer, Bernhard, Der konfessionelle Friede. Begriff und Stellung im öffentlichen Recht des Bundes und der Kantone. gr. 8° (XX u. 189 S.) Paderborn 1924, F. Schöningh. M 4.80.

Studien, Breslauer zur historischen Theologie, hsg. von *J. Wittig* und *Fr. Seppelt.* III. *Altaner Berthold,* Die Dominikanermissionen des 13. Jahrhunderts. gr. 8° (XXIII u. 248 S.) Habelschwerdt 1924, Franke. M 10.—.

Telch, K., Epitome Theologiae Moralis universae. Ed. 6. kl. 8°. (XLII u. 571 p.) Oeniponte 1924, Fel. Rauch. M 6.—.

Timpe, Georg, P. S. M., Die brennende Leuchte. 12° (XII u. 9[illegible]) Freiburg 1924, Herder. Geb. M 2.40.

Uccello, Sebastianus, Enchiridion Sacerdotale ad Eucharisticam adorationem. 16° (356 p.) Torino 1924, Marietti. L 7.—.

— — Biblia Mariana seu C[o]mentarium biblico-patristicum in Litanias laurentanas necnon in varia B. Virginis Mariae nomina. 16° (VIII + 400 p.) Torino 1924, Marietti. L 12.—.

Van Ginneken, J. S. J., Persönlichkeit und Charakter. Übersetzt von *W. E. Winkel S. J.* (55 S.) Düsseldorf 1924, Schwann.

Vismaro, S., s. Pubblicazioni.

Volksbüchlein, Liturgische. Herausg. von der Abtei Maria-Laach. Freiburg, Herder. kl. 8°. 5: Mutter und Kind (VI u. 38 S.) M 0.40. — 6: Frohe und ernste Tage (VI u 44 S.) M 0.40. — 7: Auf dem Wege des Friedens (VI u. 46 S.) M 0.50. — 8: Die Chormesse (VI 98 S.) M 1.—, geb. M 1.60.

Weigert, Joseph, Bauernpredigten in Entwürfen. 8° (VIII u. 150 S. Freiburg 1924, Herder. Geb. M 3.60.

— — Religiöse Volkskunde (Hirt und Herde 11). 8° (VIII u. 124 S.) Freiburg 1924, Herder. M 2.20, geb. M 3.20.

Weismantel, Leo, Der närrische Freier. 8° (IV u. 92 S.) Freiburg 1924. Herder. Geb. M 2.40.

Willam, Franz M., Knechte der Klugheit. Roman. 8° (IV u. 284 S.) Freiburg 1924, Herder. Geb. M 4.20.

Zamboni, G., s. Pubblicazioni.

Zimmermann, Otto S. J., Das Dasein Gottes. V. Bd.: Warum Schuld und Schmerz? 8° (VI u. 110 S.) Freiburg 1924, Herder. M 2.80.

Zoepfl, Friedrich, Himmelreich, ich freue mich dein. Sonntagslesungen (Bücher der Wiedergeburt). I. Weihnachts- und Osterfestkreis. II. Pfingstfestkreis. kl. 8° (173 u. 153 S.) Habelschwerdt, Franke.

Im Herbst 1924 erscheint in 2. Auflage

Max Meinertz

ord. Prof. der ntl. Theologie zu Münster in Westf.

Jesus und die Heidenmission

Eine biblisch-theologische Untersuchung
(Neutestamentl. Abh. Bd. I Heft 1 2. ca. 250 S., ca. M 8.—).

Über die 1. Auflage urteilen u. v. a.:

Theologische Revue 1908 Nr. 10: „... So wird der Leser spielend über *einen guten Teil der zeitgenössischen exegetischen Arbeit* innerhalb wie ausserhalb Deutschlands *orientiert.* Da ferner das Buch sich einer *köstlichen Klarheit in der Ausdrucksweise* befleissigt und sich freihält von der sonst vielfach zutage tretenden „vornehmen Zurückhaltung" im Zitieren der Fachliteratur, so empfiehlt es sich *namentlich auch der akademischen Jugend zur Einführung in das Material und in die Methode der exegetischen Forscherarbeit* ... . Die Arbeit gereicht dem neuen literarischen Unternehmen, das sie eröffnet, *zur Empfehlung* und dem Verfasser und der Schule, der er entstammt, *zur Ehre.*

I. Rohr.

Katholik 1909 Heft 3: „... mit *musterhafter Objektivität* und Besonnenheit, Umsicht und Gründlichkeit, mit *Heranziehung* aller nur irgendwie einschlägigen *Stellen* der Hl. Schrift, besonders der Evangelien und *sorgfältiger Benutzung* der umfangreichen Literatur ... Man liest das *lichtvoll, klar und warm geschriebene* Buch mit grosser Freude und mit grossem Nutzen."

J. Schäfer.

Allgem. Missionszeitschrift Berlin (Mai 1908): „Das ist eine *gediegene wissenschaftliche Leistung* ... in *geradezu imponierender* Weise beherrscht der Verf. die mit seinem Thema sich beschäftigende neuere Literatur ... wir begrüssen sein Buch *mit ungeteilter Freude* als eine den Gegenstand fast *erschöpfende Arbeit* ..."

Warneck.

Die zahlreich vorbestellten Exemplare werden ohne erneute Bestellung geliefert.

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W.

Bestellung und Bezug durch jede Buchhandlung.

Soeben erschien

Donders

Adolf, Dr. theol., Univ.-Prof. zu Münster i. W.

Erlösungssehnsucht

in alter und neuer Zeit.

Preis 60 Pf.

Das Büchlein enthält außer der Rede, die der bekannte Redner in der ersten öffentlichen Versammlung des Eucharistischen Kongresses in Amsterdam gehalten hat, einige kurze charakteristische Bilder und Skizzen aus seinen Eindrücken vom Kongreß. Es verdient um so größere Verbreitung, als es sehr knapp die ethischen Grundfragen und ihre Gegensätze in der Gegenwart darstellt.

Aschendorffsche Verlagsbuchh. Münster

Jede Buchhandlung liefert

Soeben erschien als

Festgabe Nikel

„Biblische Zeitfragen“ 11. Folge, herausgegeben von Paul Heinisch und Ignaz Rohr — Joh. Nikel zu seinem 60. Geburtstage gewidmet

Vorliegende Festgabe erschien wenige Tage vor dem plötzlichen Hinscheiden (28. 6. 1924) des Gelehrten, der zu den angesehensten und erfolgreichsten Vertretern der alttestamentlichen Bibelwissenschaft gehörte

Inhalt: Dr. Paul Heinisch, **Die persönliche Weisheit des Alten Testamentes in religionsgeschichtlicher Beleuchtung.** 64 S. Dr Norbert Peters, **Die Leidensfrage im Alten Testament.** 96 S. Dr. Alfons Schulz, **Erzählungskunst in den Samuel-Büchern.** 48 S. Dr. Ignaz Rohr, **Das Gebet im Neuen Testament.** 48 S. Dr. Andreas Eberharter, **Sünde und Busse im Alten Testament.** 68 S.

Preis M 5.40, in Origband M 7.—
(Die Beiträge sind auch einzeln zu beziehen.)

Aschendorffsche Verlagsbuchh. Münster

Jede Buchhandlung liefert.

Soeben ist erschienen:

P. Emil Bülow S. J.

aus dem Geschlechte der Reichsfreih. v. Bülow. 1817 — 1903.
Ein Konvertitenbild von **Ladislaus Pámer S. J.**
180 S. 8° mit 2 Porträts. — M 2.50 (K 30.000), geb. M 4.— (K 48.000)

Am Ostersonntag 1851 trat der junge protestantische Edelmann im 35. Lebensjahre in die Mutterkirche zurück und trat kurz darauf in den Jesuitenorden ein.

Verlag Fel. Rauch in Innsbruck.

Im Verlage von **Ferdinand Schöningh** in Paderborn erschien soeben:

Wendlandt, Hans Karl, Die weiblichen Orden und Kongregationen der katholischen Kirche und ihre Wirksamkeit in Preußen von 1818—1918. XI u. 532 S. gr. 8°. M 9.—, geb. M 10.80.

Wunderle, G. Dr., Univ.-Prof., **Grundzüge der Religionsphilosophie.** 2., verb. Auflage. VIII u. 233 S. gr. 8°. M 3.90, geb. M 5.70.

Klar und verständlich geschrieben, ist das auf Grundlage der neuesten Forschungsergebnisse bearbeitete Buch auch für Laien bestens geeignet.

Sachs, Jos. Dr., weil. Hochschul-Prof., **Grundzüge der Metaphysik** im Geiste des hl. Thomas v. Aquin. Fünfte, verm. Aufl., neu durchgearbeitet und herausgegeben von Heinrich Ostler. XI u. 250 S. gr. 8°. M. 4.20, geb. M 5.70.

Huber, Seb., Dr., weil. Hochsch.-Prof., **Grundzüge der Logik und Noetik** im Geiste des hl. Thomas v. Aquin. Vierte, verm. Aufl. Vollständig neu bearb. und herausg. von Dr. Heinr. Ostler. XI u. 238 S. gr. 8°. M 4.20, geb. M 5.70.

Diese beiden Bücher bilden unter der einheitlichen Bearbeitung Dr. Ostlers ein zusammengehöriges Werk.

Murawski, Friedr., Dr., Das Geheimnis der Auserwählung. Eine spekulativ-theologische Untersuchung. 75 S. gr. 8°. M 2.40.